b.c. Bergsack
"
b5

ÉTUDES

SUR LA

DÉFENCE SOCIALE

ÉTUDES

SUR LA

SCIENCE SOCIALE

Corbeil. — Typ. et stér. de Crété.

Do
C8593e

ÉTUDES

SUR LA

SCIENCE SOCIALE

PAR

J. G. COURCELLE-SENEUIL

Creavit deus, ut essent, omnia : et sanabiles fecit nationes orbis terrarum.

SAP., c. I, 14.

PARIS

GUILLAUMIN ET Cie, LIBRAIRES

Éditeurs du Journal des Économistes, de la Collection des principaux Économistes, des Économistes et Publicistes contemporains, de la Bibliothèque des Sciences morales et politiques, du Dictionnaire de l'Économie politique, du Dictionnaire universel du Commerce et de la Navigation, etc.

RUE RICHELIEU, 14.

1862

18637
2/12/91

PRÉFACE

J'étais encore au collége, lorsque, en lisant les œuvres de Daguesseau, je rencontrai un passage où l'auteur recommandait à son fils de se former, avant d'entrer dans la vie active, une opinion propre et arrêtée sur les principes fondamentaux de la société. Le conseil me parut bon; et comme je me trouvais à l'âge où l'on ne doute de rien, je pensai que je ferais bien d'en profiter pour mon propre compte et, sans me détourner d'ailleurs du cours de mes études, je me mis à travailler dans ce but.

Au bout de quelques années, je m'aperçus que le conseil de l'illustre chancelier n'était pas aussi facile à suivre que je me l'étais figuré : plus je lisais (au hasard il est vrai), moins j'étais satisfait du résultat de mes lectures; plus je réfléchissais, plus je sentais la nécessité de réfléchir encore. Mais en même temps j'appréciais davantage l'importance des idées arrêtées sur les principes fondamentaux de la société ; je sentais plus vivement l'absence de ces idées et il me semblait que tous les désordres contemporains avaient pour cause

première l'incertitude et la divergence des opinions sur cette matière. Je compris que le travail que j'avais voulu faire pour moi seul pourrait intéresser d'autres personnes et je résolus vaguement de le résumer dans un livre que je tentai, oubliai et repris bientôt.

Pour que ce livre valût quelque chose, il fallait penser et observer beaucoup; il ne suffisait pas de lire, il fallait vivre. Je terminais mes études à l'école de droit et j'arrangeai ou crus arranger ma vie de la manière la plus favorable à l'exécution de mon projet. Ce qui d'abord ne devait être qu'un court exercice préliminaire était devenu le but principal.

Depuis cette époque, les années se sont succédé les unes aux autres sans que les devoirs et les besoins de la vie m'aient laissé le loisir de m'occuper exclusivement de ce projet et sans qu'ils me l'aient fait perdre de vue. J'ai passé par la presse périodique et par l'industrie sans l'oublier, bien que j'aie renoncé plusieurs fois à l'espérance de l'exécuter et repris plusieurs fois cette espérance. J'ai rêvé un grand ouvrage, un traité de science sociale qui, partant de la métaphysique et de la physiologie, traiterait du développement de l'activité humaine dans toutes ses directions et fonderait sur l'observation et l'histoire la morale, l'économie politique, le droit, la législation, la politique, que sais-je encore? Je ne comptais ni avec ma propre médiocrité, ni avec les accidents et la brièveté de la vie, lorsque je m'aperçus que les années, loin d'ajouter à mon expé-

rience et à mes forces, ne tarderaient pas à les diminuer; que si mes idées s'étaient fixées sur un grand nombre de points, elles restaient encore incertaines sur beaucoup d'autres; que l'œuvre future n'était pas encore ébauchée dans sa forme et que décidément j'étais trop faible pour l'exécuter.

Alors j'ai renoncé à mon rêve ou plutôt je l'ai réduit à des proportions beaucoup plus modestes et j'ai pris le parti de communiquer au public le résultat des travaux auxquels je m'étais livré pour une autre fin en l'appliquant, selon l'occasion, à des ouvrages d'utilité pratique immédiate. De là mes publications sur les banques, sur les entreprises industrielles et sur l'économie politique. J'espérais pouvoir plus tard compléter un petit traité des principes de la science sociale.

Mais à mesure que l'on avance dans la vie, le loisir fuit, le temps se précipite et les forces s'écoulent avec une rapidité croissante. Il a fallu renoncer au second projet, comme au premier, et me borner à la rédaction de simples études ou attendre encore un avenir très-incertain, au risque de voir périr le reste de mes travaux. J'ai préféré le premier parti et écrit ce livre.

Peut-être valait-il autant ne pas l'écrire, car rien n'est plus douteux que l'utilité de notes sommaires et informes, condamnées d'avance à l'obscurité. Toutefois, il m'a semblé que, dans l'état arriéré où se trouve la science sociale, nul travail entrepris afin de la faire avancer, pour médiocres que fussent ses résultats, ne

devait être anéanti. Qui sait si le mien, tout insignifiant qu'il soit, n'épargnera pas quelques efforts et quelques erreurs à ceux qui s'occuperont de formuler une science sociale digne de notre temps ? Alors j'aurai atteint mon but. Si je me suis fait illusion sur la valeur de mon œuvre; si elle n'ajoute rien à ce qui était déjà connu; si elle ne peut servir même aux hommes d'étude, le mal ne sera pas bien grand : notre librairie comptera seulement un volume inutile de plus.

SANTIAGO DE CHILI, 1er septembre 1861.

INTRODUCTION

La science sociale, que l'on pourrait appeler *Poliologie*, a pour objet l'activité volontaire ou la vie morale dans l'homme considéré isolément et en société. Cette science étudie l'activité humaine dans ses causes ou mobiles et dans ses effets, tant sur l'individu ou la société qui agit, que sur les autres individus ou sociétés, et cherche à prévoir les résultats nécessaires de telle ou telle série d'actes.

La science sociale, considérant l'activité humaine dans son ensemble, s'intéresse à toutes les branches de cette activité : industrie, guerre, enseignement, travaux de la pensée et des arts, services de toute sorte que les hommes se rendent les uns aux autres, arrangements constitutifs de la propriété, de la famille, de l'État, etc. Elle a pour fin un art dans lequel rentrent la morale, la politique et la législation : son utilité consiste à montrer à chacun la place qu'il occupe entre ses semblables et celle qu'occupe chacun de ceux-ci, et par suite quels sont ses devoirs et ses droits.

La science sociale recherche les conditions dans lesquelles la vie morale croît ou décroît, dans l'individu et dans les groupes d'hommes. L'art qui naît de cette science cherche les moyens de faire croître la vie morale jusqu'à son maximum de développement, soit dans un groupe donné, soit dans le genre humain tout entier.

Dès l'origine de la société, les hommes se sont appliqués à la science sociale et lui ont demandé leurs institutions : ils continueront à s'y appliquer tant que durera la société. Vainement l'individu, importuné par la difficulté, l'étendue et la grandeur de cette étude, prétend quelquefois s'y soustraire; nul ne peut vivre sans avoir sur la société au sein de laquelle il vit, sur lui-même, sur ses semblables et sur ses rapports avec eux, des idées larges ou étroites, sensées ou insensées, d'après lesquelles il dirige ses pensées et ses actes. Ces idées directrices constituent, à parler proprement, sa science sociale. Chaque société, chaque époque, a la sienne et travaille, sciemment ou à son insu, à l'élever et à l'agrandir.

I

Pendant la haute antiquité, la science sociale fut confondue avec la religion et en fit partie. C'étaient les prêtres qui dans l'Inde, en Égypte, en Judée, enseignaient la théorie générale de la société ainsi que les

droits et devoirs qui en résultent pour chacun et pour tous. Les prêtres furent chargés du même enseignement au Mexique et au Pérou, comme ils en sont encore chargés en pays musulmans, où la loi civile et politique est une dépendance de la loi religieuse. En Chine, cette science appartient au corps des lettrés, dans lequel tout le monde peut être admis sous la condition de prouver qu'il a plié, par l'étude des livres classiques, son esprit aux exigences de la tradition.

Les Grecs essayèrent de fonder la science sociale sur l'observation et le raisonnement, en dehors de toute autorité. Leurs principaux ouvrages parvenus jusqu'à nous sont la *République* et les *Lois* de Platon et la *Politique* d'Aristote, œuvres spéculatives, mais profondément méditées, que le monde n'a pas encore cessé d'étudier avec fruit.

L'influence pratique de ces ouvrages fut médiocre et les sociétés continuèrent, comme au premier jour où la science sociale s'était émancipée des religions antiques, à chercher à tâtons chacune sa voie. Rome absorba le monde alors connu : elle laissa Cicéron et plusieurs autres répéter les doctrines de l'Académie ou celles du Portique, sans autorité directe, mais non toutefois sans qu'il s'en introduisît quelque chose dans les écrits et décisions des jurisconsultes et dans le grand courant des idées.

Les théories grecques sur l'homme et sur la société acquirent une puissance bien plus considérable lors-

qu'elles vinrent en quelque sorte se fondre et s'animer sous une figure nouvelle au contact de la tradition juive. Alors encore une fois la science prit la forme d'une religion, mais d'une religion philosophique et raisonneuse qui admettait et appelait tous les hommes à connaître tous ses mystères et toutes ses lois. Le monde européen se transforma lentement sous cette influence durant le moyen âge, et c'est aux théologiens qu'il faut s'adresser si l'on veut connaître les théories sociales de ce temps fondées en partie sur la tradition et l'Écriture, en partie sur le raisonnement.

Au seizième siècle et sous l'empire de la renaissance, la science sociale chercha de toutes parts à s'émanciper de l'autorité et l'on vit naître pêle-mêle des œuvres sérieusement étudiées et des utopies improvisées : c'est le siècle de Machiavel et de Bodin : c'est aussi le siècle de Thomas Morus et des Anabaptistes. Puis, dès que Bacon et Descartes eurent proposé, chacun selon son génie propre et sa méthode, une révision intégrale de la science humaine, on s'occupa d'établir une théorie nouvelle de la société. Hobbes et Spinosa le tentèrent ; mais l'attention des penseurs et surtout du public se porta de préférence sur le renouvellement des méthodes et sur l'éclatante lumière que jetaient de toutes parts les sciences physiques et mathématiques. Cependant Leibnitz tâchait de définir les principes de la philosophie du droit, Bossuet s'efforçait, comme la

plupart des penseurs de son temps, de réunir la philosophie et la religion dans une théorie commune, tandis que quelques autres, et Fénelon entre eux, inclinaient tantôt vers les traditions de l'antiquité classique, tantôt vers un idéal vague, indéfini, inconnu.

Locke se rapprocha davantage du but en essayant, à la suite de Hobbes et de Spinosa, de formuler une science sociale purement rationnelle. Les premiers philosophes français du dix-huitième siècle le suivirent et le dépassèrent dans cette voie : ils rompirent ouvertement avec l'autorité religieuse et revinrent, comme la philosophie grecque, à la discussion des origines. Montesquieu étudia profondément, bien qu'avec trop d'imagination peut-être, la logique secrète qui relie ensemble les lois et les mœurs et montra comment une multitude de conséquences inattendues pouvaient découler d'un seul principe. J. J. Rousseau chercha, après Hobbes et Locke, dans une conception hypothétique très-inexacte de la formation de la société, les fondements de la politique et du droit.

Jusque-là, tous les écrivains qui s'étaient occupés de science sociale, avaient tourné leurs regards vers un passé plus ou moins éloigné ou contemplé le présent. La plupart d'entre eux croyaient que l'homme était autrefois plus sage que de leur temps et que les sociétés tendaient de toutes parts à la décadence : tout au plus quelques-uns pensaient-ils que l'humanité s'agitait dans un cercle de stations diverses, où la combinaison

des mêmes causes amenait le retour incessant et uniforme d'événements toujours semblables. Enfin, comme le dix-septième siècle avait constaté le progrès dans les sciences physiques, le dix-huitième constata le progrès dans la science sociale et dans le développement même des sociétés.

Sans doute l'existence de ce progrès avait été sentie bien auparavant et dénoncée même par les philosophes [1] et les poëtes de l'antiquité; mais ces philosophes et ces poëtes, après quelques observations jetées en passant ou après quelques élans d'inspiration lyrique, retombaient aussitôt dans leurs doctrines de décadence. A la fin du dix-huitième siècle, au contraire, l'idée du progrès tendit à devenir prédominante parmi les penseurs : on releva de parti pris les différences qui existaient entre les sociétés anciennes et les modernes,

[1] Aristote, par exemple, dit dans sa *Politique* : « L'innovation a profité à toutes les sciences et à tous les arts où s'exercent les facultés humaines ; et comme la politique aussi doit prendre rang parmi les sciences, il est clair que le même principe lui est également applicable. Les faits eux-mêmes témoignent de la vérité de cette assertion. Nos ancêtres étaient d'une barbarie et d'une simplicité choquantes. » — Trad. de M. *Barth. Saint-Hilaire*.

Voyez dans le cinquième chant de *Lucrèce*, vers 935 et suivants, une belle description de la jeunesse du genre humain et de ses progrès en sociabilité et en industrie. Et plus loin :

> Navigia atque agri culturas, mœnia, leges,
> Arma, vias, vestes et cætera de genere horum...
> Usus et impigræ simul experientia mentis
> Paulatim docuit *pedetentim progredientes*.
>
> L. V, v. 1447 et suiv.

On pourrait former un volume de citations semblables.

comme aussi entre celles qui occupaient dans le présent les diverses parties de la terre, et on en conclut à l'amélioration incessamment possible du genre humain. Cette conception écartait à la fois les théories de l'antiquité, celles du moyen âge et de la renaissance et les déclamations fondées sur un prétendu état de nature : elle ouvrait un champ immense aux études et aux découvertes historiques.

En même temps que l'idée de progrès conquérait dans la science cette position élevée, on s'occupait d'appliquer plus directement la méthode expérimentale aux études sociales et de tirer de l'observation des faits une théorie générale de l'homme et de la société. Quesnay et ses disciples conçurent la possibilité de formuler cette théorie, qui fut la préoccupation constante de Turgot, le premier et le plus éloquent interprète de la doctrine du progrès social.

Les recherches de ces penseurs portèrent d'abord sur la branche de l'activité humaine qui approprie le monde extérieur à la satisfaction de nos besoins. Dans cette branche, si importante et trop négligée par les écrivains politiques depuis Aristote, le progrès était constant, palpable en quelque sorte; les économistes l'y constatèrent, en même temps qu'ils aperçurent quelques-unes des lois générales qui régissent et dominent l'industrie. Mais bien qu'ils eussent compris l'union intime qui existe entre les diverses branches de notre activité, ou plutôt l'identité de cette activité,

quelles que soient, d'ailleurs, ses applications diverses, ils ne s'occupèrent avec suite que de l'industrie, et dans cette étude même ils commirent de graves et inévitables erreurs.

Toutefois, la grande pensée émise par les économistes du dix-huitième siècle devait leur survivre et ils laissèrent après eux une forte tradition. Malheureusement, cette tradition se bifurqua en quelque sorte, pour former deux branches de recherches trop séparées. De ceux qui l'adoptèrent, les uns, sur les traces d'Adam Smith, approfondirent utilement toute la partie de la science sociale qui se rapporte à l'industrie et aux richesses ; les autres, plus spéculatifs et trop pressés de tirer d'observations partielles des conclusions générales, se laissèrent souvent éblouir par les grandes perspectives qu'ouvrait devant eux l'idée de progrès. Si quelques-uns, Condorcet et Saint-Simon, par exemple, l'étudièrent sérieusement, le plus grand nombre ne s'en servit que pour autoriser de vaines fantaisies et rajeunir les vieux rêves de l'âge d'or.

Les économistes, n'ayant rencontré aucun grand écrivain, tel que Montesquieu ou Rousseau, pour saisir de leurs doctrines la masse du public, trop novateurs pour être bien compris, trop peu avancés pour atteindre quelque chose qui ressemblât à une théorie sociale, eurent peu d'influence sur les événements. Leurs idées occupèrent une place importante dans les débats de la Constituante ; mais, dès que la révolution française de-

vint une lutte à main armée; dès que les masses populaires, soulevées dans tous les États de l'Europe, furent appelées à combattre pour ou contre elle, les idées de Rousseau, filles d'une vieille tradition poétique, simples d'ailleurs et animées des passions ardentes de la multitude, prévalurent dans la masse du peuple, tandis que celles de Montesquieu, indécises et confuses à plusieurs égards, restèrent l'idéal de la classe moyenne, lettrée et mesurée mais médiocre dans ses aspirations. Tout ce qui avait été pensé en dehors de Rousseau et de Montesquieu fut oublié et effacé; s'il se présenta quelques conceptions nouvelles, ce furent des rêves mystiques isolés ou des théories de guerre contre la révolution, improvisées à la hâte pour défendre les intérêts attaqués, sans élévation du reste et sans profondeur.

Lorsqu'on avait prétendu fonder sur la raison seule toutes les institutions civiles, on avait cru tenter une entreprise facile et on s'y était lancé avec l'emportement et la confiance téméraires de l'enfant qui ignore les obstacles et les dangers : on tentait de réformer la société de fond en comble et l'on n'avait pas encore vidé la question de savoir si la civilisation est préférable à l'état sauvage; on ne s'était pas aperçu que les penseurs, malgré la puissance de leurs critiques contre la tradition, n'avaient formulé aucune théorie assez étendue ni assez solide pour soutenir un examen attentif et surtout l'inexorable épreuve de l'application

Cependant la grande tentative de la révolution rendait insuffisantes les doctrines, qui, depuis un temps immémorial, suffisaient aux hommes; on conçut le sentiment d'un meilleur idéal sans en avoir encore la science : l'état moral des peuples de l'Europe ressemblait assez bien à cette époque à celui de l'homme qui passe de l'adolescence à la virilité; c'est l'âge des grandes aspirations, des espérances ardentes, des suprêmes efforts et des extrêmes déceptions.

Les théories incomplètes du dix-huitième siècle furent toutes successivement présentées à l'application et échouèrent toutes. Les premières espérances suscitées par la révolution française avaient été immenses; elles furent bientôt suivies d'un découragement profond. L'opinion publique resta flottante au gré de toutes les fantaisies : des doctrines de circonstance furent improvisées sans foi pour servir des intérêts d'un moment, et la pensée douta d'elle-même. Toute théorie tomba dans le mépris et ne fut plus considérée que comme un jeu d'esprit sans conséquence. Ce fut le beau temps des sophistes. Les âmes pour lesquelles le besoin d'une foi sociale est impérieux se dispersèrent et s'égarèrent dans toutes les directions.

Nous ne sommes pas encore sortis de cette triste période; mais on peut commencer à en prévoir la fin. Des travaux préparatoires de toute sorte, entrepris et poussés avec vigueur, permettent d'entrevoir le jour où il sera possible de formuler des principes sociaux sur les-

quels tout le monde tombe d'accord, comme sur ceux qui dominent les sciences physiques, parce qu'ils se fonderont sur l'emploi de la même méthode et pourront supporter les mêmes vérifications.

II

Au milieu de ce désordre intellectuel, bien plus profond encore que le désordre des événements politiques, des efforts soutenus et systématiques ont été faits en faveur d'une vieille doctrine, toujours rebutée dans les temps d'espérance et d'activité morale, et toujours ranimée dans les temps où la lumière s'affaiblit et vacille, où les âmes s'affaissent. Cette doctrine nie la raison humaine, sous prétexte qu'elle est impuissante à connaître la vérité et surtout à l'atteindre par ses recherches, et prétend lui substituer une foi fondée sur l'Écriture et la tradition.

Les auteurs de cette doctrine ne se sont pas aperçus qu'ils proposaient l'impossible. On ne préfère pas un enseignement d'autorité à un enseignement rationnel, sans porter un jugement, c'est-à-dire sans faire intervenir la raison ; il faut qu'elle intervienne encore quand il s'agit d'interpréter l'Écriture ; il faut qu'elle intervienne enfin et surtout, quand il s'agit d'accepter une tradition et de la vérifier par une critique historique. Si la raison intervient en tout cela et rencontre

une solution qui la satisfasse, elle se repose dans une croyance devenue rationnelle. Il en est de même lorsqu'elle accepte sur parole la foi qu'on lui offre, puisqu'elle se détermine à prendre ce parti par des motifs qui lui paraissent suffisants, comme lorsqu'elle juge, à tort ou à droit, que celui qui enseigne est digne de toute confiance.

Étrange façon en vérité, d'affirmer la foi, que de prétendre la séparer de la raison et l'opposer à elle. « Plaisante foy, comme dit Montaigne, qui ne croid ce qu'elle croid, que pour n'avoir pas le courage de le descroire ! » A quoi peut croire l'homme, s'il doute même de sa raison ? A quelles erreurs, à quels égarements de toute sorte n'est-il pas exposé ? Entre les nombreuses doctrines qui se présentent à lui et le sollicitent, comment fera-t-il un choix ? Gardera-t-il obstinément celle qui lui a été enseignée dès l'enfance ? Alors il devra rester dans le fétichisme, dans l'idolâtrie ou dans telle autre croyance absurde. Cherchera-t-il à s'instruire ? Alors il devra choisir sa foi ou tout au moins son guide : et qui choisit soit l'une, soit l'autre, sinon la raison ?

C'est en vain qu'on invite l'homme à croire contre sa raison ; pour suivre ce conseil, il faudrait qu'il sortît de lui-même, et il ne le peut ; sa nature même s'y refuse : il peut se tromper et commettre des erreurs infinies en usant de sa raison ; il ne saurait croire sans son assentiment, pas plus qu'il ne peut voir sans yeux, ni entendre

sans oreilles. Qu'on se figure un peu le genre humain cherchant à renoncer à la raison, à croire sans elle et contre elle. On aura le spectacle d'un insensé qui, méconnaissant les conditions de son existence, voudrait faire un effort sans point d'appui, marcher sur l'eau ou s'élever dans l'air par un simple acte de sa volonté.

Il est vrai que ceux qui prêchent cette doctrine ne tiennent pas à la pousser à ses conséquences légitimes et directes; l'absurdité serait trop évidente. Ils ne demandent pas que le genre humain tout entier renonce à la raison; mais ils en réservent l'usage à quelques hommes seulement qui, par privilége exprès et grâce spéciale, ne sauraient ni abuser d'elle, ni se tromper. Ces hommes se trouveraient ainsi élevés au-dessus de la condition humaine; les autres, le grand nombre, tomberaient bien au-dessous de cette condition, dans celle qu'Aristote avait imaginée pour l'esclave par nature « capable de comprendre la raison quand un autre la lui montre, mais qui ne la possède pas en lui-même. »

La doctrine qui conseille une foi aveugle et immobile repose en définitive sur cette proposition qu'il y a deux sortes d'hommes dont l'une se trouve, soit par nature, soit par accident et par l'effet de certaines conditions, inaccessible à l'erreur, tandis que l'autre ne peut par elle-même atteindre la vérité. Si cette proposition, que personne n'oserait soutenir aujourd'hui, n'est pas

démontrée, toute la doctrine périt par sa base. Lorsqu'on entend prêcher avec obstination la foi passive, on peut à bon droit penser de ceux qui se livrent à cet exercice, ce qu'en disait Fleury, « qu'ils ne la prennent point sérieusement, et n'y sont attachés que par les préjugés de l'enfance et par des intérêts temporels... Comme s'il pouvait jamais être utile de se tromper, ou si la vérité pouvait jamais devenir fausse à force d'être examinée [1]. »

Lors même que l'on est en possession de la meilleure croyance, il est toujours nécessaire de l'examiner, non-seulement pour l'améliorer, mais pour la conserver entière. Dès que notre pensée cesse d'agir, elle s'engourdit, et une longue oisiveté peut la faire déchoir au point de ne plus comprendre la foi même qu'elle aurait adoptée. Dans cet état, la mémoire pourrait conserver encore les formules et les paroles ; mais la foi vivante, la foi qui fait œuvre disparaîtrait. Partout où la routine mnémonique a prévalu dans l'enseignement, elle a affaibli le sens pratique, le sens moral. Là où elle règne, on respecte les préceptes de bouche et sans savoir pourquoi, sans en bien comprendre ni la cause, ni le sens, ni la mesure : on doute de leur vérité sur la première objection ; on hésite dès qu'on les voit nier résolûment,

[1] On peut appliquer aussi aux prédicateurs de la foi aveugle ces paroles de Montaigne : « Les uns font accroire au monde qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas ; les aultres en plus grand nombre se le font accroire à eulx-mesmes, ne sçachant pas pénétrer que c'est que croire. » *Essais*, l. II, ch. XII.

et l'on est disposé à laisser remplacer par une autorité nouvelle l'ancienne autorité. Ceux qui croient cet état des âmes sûr et stable, se trompent étrangement ; il n'en est pas de plus dangereux ni de plus exposé à tous les bouleversements.

A côté de cette doctrine de négation et de mort, on en formule ou sous-entend quelques autres, fondées sur l'observation partielle d'un certain ordre de faits, et qui ne sont guère plus consolantes. Des écrivains, marchant sur les traces de Bodin et de Montesquieu, attribuent au climat une influence fatale sur les inclinations, le caractère, l'activité et l'état social des hommes. D'autres ont dit que le genre humain se divisait en plusieurs races douées chacune d'aptitudes spéciales, de penchants irrésistibles, et destinées fatalement par leur constitution physiologique à telles ou telles idées, à tel ou tel ordre social. Partant de ces assertions, si favorables à la lâcheté paresseuse qui craint l'examen et le travail, on moule sans peine sur chaque fait un peu saillant des théories qui donnent à leurs auteurs l'apparence de génies profonds, auprès du vulgaire.

Cependant ces doctrines affirmatives et tranchantes ne supportent pas l'examen. Nos histoires ne s'étendent qu'à un bien petit nombre de siècles, et elles nous montrent pourtant sur un même territoire des états de civilisation très-divers, pour ne pas dire opposés. Que le climat impose des besoins, suggère des industries et fomente quelques habitudes physiques, on ne peut le

nier; mais il n'en est pas de même des relations sociales et morales: indépendantes du climat, elles naissent de l'enseignement traditionnel, augmenté de tout ce qu'y ajoute le travail de chaque jour : elles sont filles de nos facultés, mémoire, perception, raisonnement et volonté, qui sont les mêmes sous toutes les latitudes.

La théorie des races n'est pas plus solide. Elle tire quelque vraisemblance spécieuse de l'infériorité actuelle des races noire et cuivrée. Mais, chacun le sait, cette infériorité n'est guère ancienne : lorsque la civilisation hindoue, la civilisation chinoise, la civilisation égyptienne florissaient dans toute leur gloire, les Caucasiens, aujourd'hui si fiers, étaient de véritables sauvages, et de la pire espèce; ils vivaient dans un état bien inférieur à celui où se trouvaient les Aztèques et les Péruviens au temps de la conquête espagnole. Pourquoi, si la race emporte après elle des prédispositions fatales, les uns se sont-ils élevés d'abord pour tomber ensuite, tandis que ceux qui étaient restés à l'arrière-garde s'élevaient rapidement? La théorie des races, même limitée à la comparaison des extrêmes, n'est pas facile à soutenir. Que devient-elle lorsqu'elle prétend établir des distinctions entre les peuples caucasiens et chrétiens? Ces peuples sont, au témoignage de l'histoire, le produit des mêmes races mêlées dans des proportions diverses. Entre eux, en est-il un seul qui ait conservé constamment les mêmes idées politiques et morales, les mêmes formes sociales? Aucun : cela est

de toute évidence. En est-il un seul qui ne se soit développé suivant un enseignement libre dans lequel les influences du sang et du climat ont eu leur part, mais dans lequel les événements amenés par le jeu des volontés ont eu une part infiniment plus grande ? C'est ce que personne ne saurait nier. L'enseignement plus ou moins actif, plus ou moins bien dirigé est, en définitive, la cause première et principale des différences que nous observons entre les diverses sociétés modernes, et dans aucune d'elles cet enseignement n'a été exempt d'emprunts faits au dehors ni de l'influence des relations littéraires, commerciales et militaires avec les sociétés voisines.

La théorie des races et celle des climats, bien que victorieusement réfutées, séduisent les esprits par leur simplicité et par l'attrait dangereux de leurs conseils, qui tendent à l'inaction. Mais il importe de les repousser avec énergie ; car si elles étaient acceptées, elles inspireraient à certains peuples un stupide et aveugle orgueil, tandis qu'elles frapperaient les autres d'un incurable abattement ; les uns considéreraient leur supériorité, les autres leur infériorité présente comme le résultat d'une inéluctable ; nécessité ils feraient parade de leurs défauts comme les petites-maîtresses et s'y attacheraient, sans songer, ni les uns ni les autres, à s'élever dans la civilisation et à devenir meilleurs.

En même temps que ces doctrines diverses et au-dessus d'elles, il s'est élevé une philosophie qui, de-

puis un demi-siècle environ, domine l'enseignement en France. Quelques beaux esprits, nourris dans la réaction anti-révolutionnaire qui marqua les premières années du siècle présent, parcoururent un peu légèrement l'histoire de la philosophie et crurent y remarquer quatre routes, ni plus ni moins, dans l'une desquelles tout système connu allait nécessairement s'égarer. Ils ne tinrent d'ailleurs nul compte de l'influence des travaux d'une école sur ceux de toutes les autres, ni du progrès qui se manifestait dans les travaux successifs de chaque école, et préférèrent se poser en juges souverains et dédaigneux de tout ce que l'humanité avait pensé jusqu'à notre temps. Ils établirent d'ailleurs leur école au point de jonction des quatre routes fatales, prêts à combattre toute formule philosophique un peu nette, en s'empressant d'en tirer des conséquences extrêmes souvent fort peu légitimes [1]. Eux-mêmes, tout en invoquant sans cesse les principes, n'en ont formulé aucun, et, sous prétexte de modération et de mesure, se sont enveloppés de restrictions d'une impénétrable obscurité, de manière à autoriser les caprices, les intérêts, les sympathies ou les antipathies de quiconque savait un peu bien dire et tisser quelques sophismes. Jamais scepticisme superficiel et pratique n'imagina des formules moins compromettantes et plus commodes pour l'ambition privée.

[1] Aucune école n'a mieux justifié la maxime de Leibnitz, qui recommande de se défier des tireurs de conséquences.

Mais, loin de s'avouer ou de s'affirmer lui-même, ce scepticisme a toutes les prétentions de la foi la plus ardente. Il prétend avoir défini le vrai, le bien, le beau, et par conséquent, être en possession de l'absolu. Il n'a garde de pousser plus loin ses recherches : à quoi bon étudier davantage lorsque l'on connaît l'âme humaine et ses facultés, au point de prévoir à l'avance toutes ses conceptions possibles ? Mieux vaut se reposer dans la conviction flatteuse que l'on sait tout, et réserver sa force pour décrier et combattre les hommes qui, moins satisfaits des formules de l'école et de leur propre savoir, s'efforcent de chercher la vérité dans les enseignements toujours nouveaux de l'observation. Cette secte superbe, qui nie l'autorité de la tradition et son orthodoxie infaillible, prétend elle-même à l'infaillibilité ; elle exige une foi aveugle pour toutes ses affirmations, pour sa raison, qu'elle appelle modestement la raison humaine, au nom de laquelle elle réclame pour ses adeptes la souveraineté.

Une telle doctrine, ou plutôt une telle négation de toute doctrine, n'est guère moins funeste que celles de la foi morte, des races ou des climats ; elle inspire aux jeunes gens la présomption par son apparat scientifique, et flatte leur paresse en décriant les travaux sérieux de la philosophie et les enseignements de l'expérience. En même temps cette école met à la disposition de ses disciples un vaste arsenal de sophismes et un art, une méthode pour s'en servir au mieux de leurs intérêts privés.

Les quatre théories que nous venons d'indiquer diffèrent presque à tous égards l'une de l'autre : elles ont cependant une tendance commune : elles éloignent l'homme de l'action et de la recherche de la vérité ; elles lui interdisent, soit d'autorité, soit par la persuasion, un certain ordre d'études et de travaux : elles posent à notre activité des limites arbitraires, et tentent de la resserrer ou de la mutiler. Toutes fomentent la paresse et flattent l'orgueil. En vérité, lorsqu'on n'offre à ses contemporains que des doctrines semblables, on est mal venu à se plaindre de l'affaiblissement de la foi et du scepticisme du siècle !

III

Est-il donc vrai, comme on le dit et l'écrit tous les jours, que le dix-neuvième siècle soit, par nature et par caractère, affecté d'un scepticisme inaccessible à toute foi? C'est une question qui vaut la peine qu'on l'examine à part avec attention.

L'action est la mesure de la foi, car nul n'agit que parce qu'il croit et autant qu'il croit. Eh bien ! ce siècle, qui est encore loin de sa fin, a tenté et accompli des choses qui auraient paru impossibles et même inconcevables aux siècles de foi qui l'ont précédé. Les applications de la vapeur, si nombreuses et si variées, qui ont transformé tant de branches d'industrie, l'éclairage au

gaz, le chloroforme, la photographie, la télégraphie électrique, la galvanoplastie, les découvertes des sciences physiques et naturelles ; tout cet ensemble d'inventions qui ont approprié la matière à des usages autrefois inconnus et qui ont modifié l'idée même que nos prédécesseurs avaient du monde, ne constitue-t-il pas un magnifique acte de foi ? Nier une vérité aussi évidente, ce serait prouver qu'on ignore même ce qu'est la foi et en quoi elle consiste. On l'a dit avec raison, elle est l'argument des choses invisibles, et il n'y a rien de plus invisible que l'inconnu : à chaque instant nos contemporains tentent l'inconnu et lui dérobent une partie de ses secrets ; ce sont certainement des hommes croyants.

« Sans doute, répond-on, nos contemporains déploient une rare activité, mais elle se porte presque tout entière dans une seule direction, vers l'industrie. Ils oublient le côté moral de la nature humaine et ne pensent point à Dieu, de telle sorte que s'il s'accomplit quelque progrès social, il a lieu physiologiquement en quelque sorte, sans que la volonté réfléchie y ait part et comme conséquence du progrès industriel. » — Soit : acceptons cette affirmation, un peu absolue peut-être, et ne cherchons point à la contester : mieux vaut, remontant de l'effet à la cause, fixer les conséquences de l'observation que nous venons de relever : elles sont fort simples.

Si nos contemporains déploient une grande activité dans une direction, c'est parce que leurs croyances re-

latives aux travaux de cette direction reposent sur une foi ardente ; et si dans une autre direction ils agissent moins et mollement, c'est parce qu'ils y portent une foi moindre et médiocre. Il n'est donc pas exact de dire qu'ils sont incrédules et sceptiques absolument ; mais on peut affirmer avec vérité que dans certaines branches de l'activité humaine ils portent de la foi, tandis qu'ils en apportent beaucoup moins dans d'autres branches.

En effet, si l'on remonte à la pensée qui cause nos actes, on trouve actuellement dans les sciences mathématiques, physiques et naturelles une foi profonde et quelquefois même exagérée. Voyez le physicien et le naturaliste : doutent-ils de ce qu'ils ont une fois reconnu comme vrai ? Hésitent-ils à conformer leurs actes à leur croyance ? — Nullement. — Le public doute-t-il d'eux et de leur enseignement ? Pas davantage. — Au contraire, dans la science sociale, le doute est général : on le rencontre chez ceux qui enseignent et chez ceux qui sont enseignés : les grands mots que l'on répand en abondance ne réussissent pas à le couvrir. Chacun sent que cet état des esprits est déplorable et les âmes les plus hautes en sont tourmentées ; mais il existe, et ce serait vainement qu'on essaierait de se le dissimuler ou de le dissimuler à autrui. Mieux vaut rechercher si cette différence dans la foi accordée aux diverses sciences ne naît pas d'une différence de la condition dans laquelle ces sciences se trouvent et s'il n'est pas possible d'ob-

tenir pour toutes ce que l'on a déjà obtenu pour quelques-unes.

Remarquons d'abord que les sciences physiques et naturelles ont changé leur méthode : au lieu de procéder par intuition et affirmation, elles emploient alternativement l'induction et la déduction, la synthèse et l'analyse avec une rigueur que les anciens ne connaissaient pas. Lorsqu'une proposition a passé par cette sévère critique et se trouve conforme à l'expérience ou à l'observation et au raisonnement, personne n'hésite à l'accepter. La science sociale, au contraire, n'est guère sortie jusqu'à ce jour des hypothèses et des affirmations de l'antiquité : les observations qu'elle a recueillies n'ont encore été ni critiquées, ni coordonnées, de telle sorte qu'il est exact de dire qu'elle n'a pas, à proprement parler, changé de méthode. Or, qu'est une méthode scientifique? Une formule des conditions générales de la croyance, une manière de comprendre. Quoi d'étonnant si une science qui ne remplit pas ces conditions n'obtient qu'une foi légère?

Comme l'esprit humain est un, un changement de méthode ne saurait être partiel : si notre intelligence exige certaines conditions pour accorder sa croyance dans un certain ordre de faits, il est inévitable qu'elle exige les mêmes conditions dans les faits de tout ordre et tende à l'unité de méthode. Toute branche de la science qui prétend se soustraire à la rénovation reste frappée de stérilité : on laisse passer parfois ses asser-

tions sans les contredire, mais on n'y croit pas : on n'est pas convaincu par ses conseils et on n'y conforme pas ses actes. De là le scepticisme reproché à notre siècle en matière sociale. Au fond, nos contemporains sont tout disposés à donner croyance et foi à une science sociale fondée sur la même méthode et éprouvée par les mêmes critiques que les sciences appelées « positives » et à refuser croyance et foi à toute tentative faite en dehors de ces méthodes. Si donc on est réellement affligé des incertitudes politiques de notre temps, on a un moyen de les faire cesser, et ce moyen est le seul efficace : c'est de travailler à l'établissement d'une science sociale fondée sur la méthode moderne.

On a soutenu qu'il n'était pas possible de formuler une telle science, parce que les phénomènes de l'ordre social étaient d'une autre nature que ceux qui font l'objet des sciences physiques : ces derniers, a-t-on dit, sont constants et toujours les mêmes, tandis que ceux qui naissent de la volonté libre de l'homme sont variables et changent incessamment. — Cette objection nous semble fondée sur une observation inexacte : car si la volonté humaine a des caprices nombreux et qui paraissent infinis, elle se décide pourtant selon des inclinations constantes et agit sous l'empire de lois auxquelles elle ne peut se soustraire. Ainsi, en premier lieu, elle agit sur le monde extérieur qui ne dépend pas d'elle et sur lequel elle n'acquiert quelque puissance qu'en se conformant aux lois que la science travaille sans cesse

à découvrir. En second lieu, notre corps est soumis à des besoins, à des conditions d'entretien, de croissance, de développement et de décadence qui ne dépendent pas non plus de nos caprices : la volonté peut le conduire bien ou mal, comme elle peut user bien ou mal du monde extérieur, mais sans pouvoir échapper, soit dans l'un, soit dans l'autre cas, aux conséquences de ses actes. Enfin, notre volonté elle-même n'est pas une force capricieuse et agissant sans motifs : en quelque sens et dans quelque ordre de faits qu'elle agisse, elle est déterminée, soit par un besoin instinctif du corps, soit par une croyance. Les besoins du corps, nous le savons, obéissent à des lois fixes : il y a aussi quelque chose de constant dans la formation de nos croyances, car nous ne croyons pas au hasard. Nous croyons conformément aux lois de notre nature, qui sont constantes : nous ne pouvons nous soustraire aux croyances qui résultent de nos sensations, lesquelles dépendent de l'organisation de notre corps, ni croire en dehors de certaines conditions qui résultent de la constitution de notre raison et de la culture qu'elle a reçue. Qui ne voit et ne sent à chaque instant que sur un point donné et dans certaines conditions il n'est pas libre de croire, tandis que dans d'autres conditions il n'est pas libre de ne pas croire ?

L'observation, même superficielle, nous révèle dans les actes volontaires des hommes des lois aussi constantes que celles qui ont été découvertes au milieu des

phénomènes d'un autre ordre par les sciences physiques et naturelles. On peut donc fonder une science sociale sur l'observation et la déduction, sur les mêmes bases et sur la même méthode que ses aînées. L'entreprise est difficile sans doute, mais non chimérique, et si elle n'a pas réussi jusqu'à ce jour, c'est qu'elle exigeait, outre d'immenses travaux préparatoires qui ne sont pas encore terminés, des efforts soutenus et de nombreux essais infructueux.

IV

Il importe avant tout de déterminer exactement le champ d'observation de la science sociale et de formuler les principes qui peuvent lui servir de point de départ.

Cette science a pour objet l'activité volontaire de l'homme considérée dans son ensemble et dans ses habitudes. Pour bien comprendre cette activité, il est nécessaire d'étudier dans l'individu les facultés par lesquelles elle s'exerce, les mobiles par lesquels elle se décide et les conditions générales dans lesquelles elle se développe.

L'homme naît, vit et meurt au sein de la société, et la société ne se compose que d'êtres humains, agissant librement, selon leur nature. C'est donc l'homme en société et la société tout entière que la science doit étudier, si elle veut arriver à des conclusions légitimes.

D'autres sciences considèrent l'homme sous un autre aspect. La physiologie, par exemple, ne s'occupe guère que de l'individu et de la recherche des lois selon lesquelles son corps naît, croît, vit et meurt : elle n'étudie les relations sociales qu'entre les deux sexes et seulement dans la transmission de la vie d'une génération à l'autre. Pour être complète, la physiologie devrait s'occuper aussi des lois qui régissent la raison individuelle ; mais elle a abandonné cette étude à la logique, qui est une branche de la science sociale.

On a tenté de nos jours d'élever à côté ou au-dessus de la logique une science nouvelle à laquelle on a donné le nom de *psychologie*. Cette science, dont on a bien souvent essayé d'assurer les bases depuis l'origine de la philosophie, devait avoir pour objet exclusif l'étude de l'âme humaine et de ses actes, sans s'écarter d'ailleurs de la méthode d'observation. Ceux qui ont fait cette tentative n'ont pas pris garde que l'âme séparée du corps ne cause aucun phénomène qui puisse être soumis à l'observation et qu'il n'est donné à la science de l'étudier que dans son union avec le corps ; car, comme l'a dit Bossuet [1], « le corps n'est pas un simple instrument appliqué par le dehors, et un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote..... l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une complète et nécessaire communication. » Séparer l'âme du corps, c'est supposer la mort :

[1] *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III.

l'étude de l'âme isolée du corps par une abstraction ne peut pas plus donner une idée de la vie que l'étude du corps séparé de l'âme, qui est l'anatomie. Il n'est donc pas étonnant que les travaux de nos psychologues aient tous été remarquables par leur incomparable stérilité.

La science des actes volontaires de l'homme doit embrasser dans ses observations l'âme et le corps unis en un seul tout et vivant ensemble ; mais cet objet d'observation ne saurait lui suffire. Étudier l'individu isolé, c'est encore pratiquer une sorte de dissection, puisque l'individu isolé n'est qu'une hypothèse abstraite ou une exception passagère, puisque l'existence de l'homme en ce monde se passe tout entière en société. Étudier l'individu séparé de ses semblables, c'est étudier la physiologie d'un membre sans s'élever à la connaissance de la vie du corps tout entier. Si dans l'état social les corps restent séparés, les âmes se pénètrent, les intelligences et les volontés s'unissent, se modifient et agissent fortement et sans relâche les unes sur les autres. Cette action réciproque des âmes présente à l'observation les phénomènes les plus saillants, les plus constants et les plus incontestables.

L'objet de nos études sera donc la société humaine dans toute son étendue, soit dans le temps, soit dans l'espace, et nous la considérerons, non comme une entité abstraite, mais comme un tout naturel vivant dans les individus dont il se compose, avec ses passions et ses efforts, ses douleurs et ses joies, ses craintes et

ses espérances, ses travaux dans toutes les directions. Embrasser moins, ce serait négliger de propos délibéré une grande partie de la science, et vouloir embrasser davantage, ce serait franchir les bornes posées par la nature même des choses et nos connaissances actuelles.

Reste maintenant à énoncer les principes sur lesquels peut se fonder la science sociale, quelles sont les vérités directrices assez évidentes par elles-mêmes pour qu'il soit inutile de les discuter.

La première et la plus importante est celle-ci :

« L'individu et la société naissent pour vivre ; la vie est leur fin et leur but. » Cette vérité est reconnue par le sens intime de chacun et de tous, par la conscience du genre humain : elle est évidente par elle-même et ne saurait être contestée sérieusement, car celui qui n'y croirait pas ne saurait être conséquent qu'à la condition de cesser de vivre et de discuter.

De cette proposition fondamentale, il est facile de tirer directement plusieurs conséquences importantes qui sont autant de principes de la science sociale.

1° Le travail est la condition de la vie, puisque la vie ne peut être conservée sans lui ; l'inaction est la mort. L'humanité ne saurait vivre inactive ; elle est emportée vers la mort par toutes les forces de la nature et ne peut exister qu'autant qu'elle lutte sans cesse contre elles ; comme une barque emportée par le courant d'un fleuve ne peut le remonter ou même s'y maintenir qu'à force de rames, de voiles ou de vapeur.

L'homme est donc essentiellement actif : il naît pour le travail en même temps que pour la vie.

Cette vérité avait été singulièrement méconnue par les philosophes anciens dont les idées ne sont pas encore éteintes parmi nous. Partant de l'homme individuel et le voyant composé d'âme et de corps, l'une destinée au commandement, l'autre à l'obéissance ; observant d'ailleurs que l'homme s'élevait et grandissait d'autant plus qu'il imprimait à sa pensée une activité plus grande, ils avaient conçu un idéal de perfection qui consistait à penser sans agir, à préférer la vie contemplative à la vie active. Telle était la doctrine des Hindous et de toute l'antiquité classique. Et comme les hommes ne sauraient se livrer avec ardeur à la méditation et à l'étude sans négliger un grand nombre de travaux qui conservent et augmentent la vie, ces travaux dans lesquels le corps intervient étaient réservés aux hommes les plus grossiers, destinés, selon ces philosophes, à obéir aux hommes de méditation comme le corps obéit à l'âme. De là la théorie de l'esclavage et celle du gouvernement de la société par les oisifs, erreur fatale sous l'empire de laquelle on voit encore parmi nous l'oisiveté en honneur et le travail considéré comme servile.

Lors, au contraire, que l'on considère l'humanité comme un seul être et que l'on cherche sa fin, on trouve la vie d'abord et puis le travail comme condition de la vie. Quiconque travaille, sous quelque forme que ce soit,

s'acquitte donc de la charge imposée à tous et à chacun par le Créateur; qui ne travaille pas manque à s'acquitter de cette charge et ne peut vivre que par autrui.

2° La vie étant la fin de l'homme, il tend d'autant plus à cette fin qu'il étend davantage sa vie dans le temps et dans l'espace. Étendre sa vie dans l'espace, c'est agir avec plus de puissance sur le monde extérieur ; étendre sa vie dans le temps, c'est durer davantage.

Vivre, c'est agir et l'action est, à proprement parler, la mesure de la vie. La vie est donc susceptible de plus ou de moins, d'accroissement et de diminution : elle croît lorsque l'action s'étend, devient plus puissante ; elle croît encore lorsque l'action dure plus longtemps ; la vie décroît, au contraire, chaque fois que l'action perd quelque chose de sa puissance ou de sa durée. De là une échelle de progrès ascendant et descendant sur laquelle les individus et les sociétés se placent plus haut ou plus bas, selon leurs actes et par leurs actes.

3° Puisque la vie est la fin de l'humanité, tout ce qui tend à la conserver et à l'étendre est bien, tout ce qui tend à la détruire ou à la diminuer est mal. Le bien et le mal ne sont que le plus ou le moins dans l'échelle progressive de la vie.

Tel est l'axiome, tels sont les principes qui serviront de point de départ à nos études et sur lesquels, ce nous semble, il serait possible d'élever la science sociale.

V

On admet généralement aujourd'hui que l'humanité est progressive ou, en termes plus clairs, susceptible d'apprendre et de s'améliorer ; mais on est encore loin d'avoir une idée nette du progrès et des conditions de son existence. Le monde est plein de gens qui emploient ce mot au hasard et sans conséquence, parce qu'il est à la mode : la plupart en ignorent même le sens. Il y a progrès en quantité, soit accroissement ou diminution, comme on peut le remarquer dans une série progressive de nombres : il y a progrès, lorsque, un but étant donné, on s'en rapproche ou l'on s'en éloigne. On ne peut comprendre le progrès social que par accroissement et avancement ; mais il faut avoir avant tout une idée aussi distincte que possible de l'accroissement qui constitue ce progrès, de la fin vers laquelle il s'agit de se diriger, et on ne peut le plus souvent concevoir cette idée, faute d'avoir auparavant déterminé le but, qui est la vie. Vouloir comprendre le progrès sans définition du but, c'est vouloir connaître la direction d'une ligne par un seul de ses points.

Entre ceux même qui ont du progrès une conception plus nette, le plus grand nombre s'imagine, non pas simplement que les sociétés humaines sont susceptibles d'apprendre, de s'améliorer et de grandir, mais

qu'elles apprennent, s'améliorent et grandissent spontanément, à la manière des plantes, sans effort individuel volontaire et que demain sera nécessairement meilleur qu'aujourd'hui, seulement parce qu'il le suit.

Cette erreur, si flatteuse pour la paresse et l'orgueil, doit tout d'abord être rejetée. Qui peut apprendre peut oublier; qui peut s'améliorer peut devenir pire : les sociétés, comme les individus, peuvent décroître et tomber en décadence longtemps avant de cesser d'être : c'est une vérité d'expérience qui ne dément en aucune façon l'existence de la loi du progrès et dont la connaissance ne doit pas nous laisser incertains entre l'antique croyance à la dégénérescence du monde et la croyance nouvelle à son amélioration. L'humanité peut être en progrès sans que toutes les sociétés qu'elle renferme et que tous les individus qui les composent soient en progrès également. Le progrès est le prix du travail et ceux-là seuls avancent qui travaillent : ceux dont l'activité fléchit ne tardent pas à rétrograder.

La loi du progrès nous fournit un enseignement très-clair, mais nullement quiétiste : elle nous apprend que les sociétés et les individus sont toujours susceptibles de s'égarer et de tomber, mais en même temps toujours susceptibles de revenir d'un mouvement de décadence par un redoublement d'énergie et d'activité : elle nous enseigne l'espérance et le courage en nous prémunissant à la fois contre la confiance aveugle et l'abattement.

Pourquoi nous enorgueillirions-nous du progrès? Si nos connaissances sont supérieures à celles de nos devanciers, c'est par leurs travaux plus que par les nôtres; ce n'est pas par nous-mêmes que nous savons davantage et pouvons nous conduire avec moins d'efforts. Quels que soient les progrès dont nous avons été témoins, ils sont probablement bien peu de chose en comparaison de ceux qui s'effectueront dans la suite des siècles. Du reste, si nous apprenons, c'est parce que nous sommes ignorants; si nos connaissances s'étendent, c'est parce qu'elles sont bornées; si nous avançons vers la perfection, c'est parce que nous sommes imparfaits, et si nous avons devant nous une carrière indéfinie de progrès, c'est parce que notre ignorance est telle que nous n'en pouvons pas même soupçonner l'étendue. Si l'homme est, par sa nature même, toujours capable d'apprendre et de s'améliorer, c'est qu'il est, par sa nature, incapable de posséder la vérité pure et le bien absolu. Il n'est ni opinions, ni lois, ni mœurs qui ne soient susceptibles d'amélioration : on ne doit donc considérer comme définitif aucun système d'opinions, aucun ordre social ou moral. Il n'y a dans ce monde que mieux ou pire; il n'y a pas de bien : tout est relatif dans nos connaissances et nos actes; rien n'y est absolu. Nous devons donc nous attacher fortement au système de croyance, à l'ordre social ou moral qui nous semble le meilleur; nous devons le chercher avec énergie et travailler sans cesse à sa réalisation, mais

sans nous livrer jamais à l'illusion d'avoir trouvé une solution définitive inaccessible au changement et supérieure à la discussion.

Ainsi la connaissance de la loi du progrès, loin de nous porter à la présomption et à l'orgueil, nous enseigne la modestie et l'humilité ; elle nous préserve de ces disputes, soit sur les principes immuables de la morale, soit sur la meilleure forme de gouvernement que l'on suppose applicable à tous les temps et à tous les peuples, disputes dans lesquelles chacun prend pour absolu l'idéal très-relatif auquel son instruction générale et son jugement lui permettent d'atteindre : elle nous apprend, en un mot, que si l'horizon est la limite de notre vue, il n'est pas la limite du monde.

La croyance au progrès implique, on le voit, l'abandon d'un grand nombre d'idées sociales qui vivent encore aujourd'hui dans toutes les sociétés modernes, idées invétérées, issues de doctrines antiques auxquelles elles ont survécu et qui sont une cause permanente de confusion, partant de scepticisme. Tant que ces idées ne seront pas abandonnées, la loi du progrès ne sera pas reconnue et l'on pourra affirmer que sa connaissance n'a pas pleinement pénétré l'esprit de ceux mêmes qui la proclament et l'exposent.

VI

On ne saurait ni deviner, ni surtout vérifier *à priori* les conditions d'accroissement et de durée de la vie; on les apprend par l'observation et le raisonnement qui nous montrent, dans certaines conditions, l'accroissement, et dans des conditions contraires, la diminution de la vie, ou la mort. En jugeant les pensées et les actes par leurs conséquences, comme on juge l'arbre par ses fruits, on s'élève directement à la connaissance des sanctions nécessaires qui nous enseignent les lois de Dieu. On peut se tromper avec cette méthode comme avec toute autre; mais on ne peut manquer d'acquérir, par un travail soutenu et dirigé de bonne foi, une connaissance moins imparfaite de la vérité en matière sociale, comme en physique, en chimie, en histoire naturelle.

Lorsque l'individu prétend s'élever tout directement et seul, par un simple effort d'attention, à la recherche de la vérité absolue, à la connaissance de l'être, il reste contenu, quoi qu'il fasse, par les limites imposées à notre intelligence : il prend des mots pour des choses, des abstractions pour des réalités, s'embarrasse dans les contradictions inséparables de l'emploi du langage et se trouve presque inévitablement jeté sur quelqu'un des écueils déjà signalés par de glorieux naufrages. Il n'en est pas de même lorsque, modérant ses préten-

tions, il se borne à la recherche de la vérité relative enseignée par l'observation, l'expérience et le raisonnement : alors il voit s'ouvrir devant lui une vaste carrière, un terrain fécond et presque vierge, négligé par ceux qui ont voulu s'élever trop haut et se poser en juges souverains du vrai et du faux, du bien et du mal.

C'est sur ce terrain que nous voudrions nous établir et appeler également les fidèles de toutes les religions, de toutes les sectes philosophiques. Aucun d'eux ne nie les vérités découvertes par les sciences physiques et naturelles : pourquoi nieraient-ils celles que peut indiquer l'observation attentive de l'homme et de la société ?

S'il nous était donné d'atteindre le but, nous trouverions les bases d'une morale et d'une politique scientifiques, c'est-à-dire universelles, indépendantes des diverses croyances religieuses ou philosophiques, communes au chrétien, au juif, au musulman, au déiste, au panthéiste, à celui même qui se dit et se croit athée ; une morale et une politique accessibles à toutes les intelligences, discutables en tout temps, susceptibles de démonstration et susceptibles aussi d'amélioration ; une théorie de l'homme et de la société telle qu'elle pût satisfaire à toutes les nécessités de la vie pratique, fournir des règles qui emportassent conviction et montrassent à chacun, avec l'invincible autorité de l'évidence, sa place et ses devoirs. Nous savons que dans la pratique cette

morale et cette politique ne s'écarteraient pas des enseignements du Christianisme, mais elles seraient fondées sur une base autre que l'Écriture et la tradition, de manière à commander l'adhésion, non-seulement des Chrétiens de toute communion, mais de ceux mêmes qui, sans être chrétiens, ne sont pas moins susceptibles de comprendre et de remplir leurs devoirs, de vivre en honnêtes gens et en bons citoyens.

Le Christianisme ne perdrait rien à voir sa morale fondée sur le raisonnement : le sentiment moral y gagnerait beaucoup en clarté et surtout en force. Tout précepte dogmatique présente dans sa pratique des obscurités et fournit matière à des interprétations diverses, tandis que la loi fondée sur l'observation a dans les faits un commentaire complet et perpétuel, qui ne se ferme jamais et que chacun peut consulter à tout instant, selon ses lumières. Le précepte compris a d'ailleurs bien plus de force que le précepte commandé. Il semble qu'il y ait quelque grandeur à violer celui-ci, à se mettre au-dessus de ce que respecte le commun des hommes : on ne met jamais sa gloire à nier le sens commun et à prouver qu'on est un ignorant. On voit des hommes qui se complaisent dans l'idée de leur propre scélératesse : on n'en voit pas qui se complaisent dans l'idée de leur sottise.

Si l'on ôtait à la vertu la crainte de passer pour niaise et au vice la conviction qu'il sera regardé comme habile, l'espoir d'une certaine considération, on enlè-

verait une grande partie de sa force à ce que l'on appelle l'âpre égoïsme de notre temps. Il entre dans cet égoïsme beaucoup d'amour-propre et d'opinion. Un penchant fort et instinctif, quoi qu'on en dise, porte à l'honnêteté, mais il est contrarié par la crainte d'être dupe et de passer pour tel. Cette crainte cesserait s'il était établi qu'il y a plus d'intelligence, de force et d'habileté à être honnête qu'à être fripon. Pourquoi hésiterait-on à tenter une démonstration aussi importante? Dans cette tentative, un échec ne saurait nuire à personne et un succès, même partiel, même minime, aurait une très-grande utilité.

ÉTUDES

SUR

LA SCIENCE SOCIALE

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDES THÉORIQUES

ÉTUDE PREMIÈRE

DE L'ACTIVITÉ RAISONNÉE ET DES FACULTÉS QUI L'ÉCLAIRENT

« L'esprit croit naturellement, et la volonté aime naturellement. »

PASCAL.

I

Chaque homme est une force qui a conscience d'elle-même, agit d'elle-même et dirige elle-même ses actes. C'est d'après cette force première et spontanée d'impulsion, ou volonté, que nous jugeons l'individu et que nous le trouvons grand, si elle est grande, médiocre ou nul, si elle est médiocre ou faible. Toutes les facultés au moyen desquelles elle s'exerce ne sont que les

esclaves, les instruments de cette force : elles ne constituent pas l'individu, elles l'ornent et le servent.

L'homme est sollicité à l'action par des appétences de toute sorte, appétits du corps d'abord, puis désirs de l'âme qui sont infinis.

Tous nos désirs se rapportent à nous-mêmes et ont un objet étranger à nous-mêmes ; ils établissent ou manifestent des rapports entre nous, d'une part, et de l'autre, le monde extérieur, nos semblables et Dieu. Dans nos rapports avec le monde extérieur et nos semblables, nous cherchons généralement, soit à soumettre, soit à ne pas être soumis : dans nos rapports avec Dieu nous cherchons à nous soumettre, c'est-à-dire à corriger et améliorer notre *moi*, quand nous sommes éclairés, et à faire prévaloir notre *moi,* quand nous ne le sommes pas.

La satisfaction de nos désirs nous fait éprouver du plaisir; leur non-satisfaction, une douleur. La prévision de la douleur est la crainte, et la prévision du plaisir est l'espérance. L'homme fuit la douleur et la crainte, poursuit le plaisir et l'espérance, et, tout en rêvant un état où il soit exempt de cette passion primitive, ne cesse pas un seul instant en cette vie d'y être soumis.

Cet état que l'homme rêve et vers lequel il incline toujours est l'inaction, qui suspend la vie, et qui, dans tout état de civilisation, est considérée comme un grand plaisir. Mais il ne peut s'y livrer que par moments et en est tiré, dans l'état sauvage, par les besoins du

corps ; dans l'état de civilisation, par le malaise qui naît d'un repos prolongé, par l'ennui, ce supplice inévitable des oisifs.

L'homme se met en rapport avec le monde extérieur, avec ses semblables et avec Dieu au moyen des facultés de son âme et de son corps. Ces facultés se retrouvent identiques et invariables chez tout individu en état de santé, sous quelque climat et dans quelque race qu'on l'observe, dans les deux sexes et à tous les âges.

Dans cet individu, l'on remarque partout, au service de la volonté consciente par laquelle le *moi* se manifeste : 1° un corps par lequel les premiers besoins se font sentir et sollicitent l'action et qui sert d'instrument pour arriver à la satisfaction de ces besoins ; 2° une intelligence que les sens mettent en communication avec le monde extérieur et avec nos semblables, laquelle éclaire plus ou moins la volonté dans les efforts que fait celle-ci pour satisfaire ses désirs, ainsi que dans le règlement et la direction de ces désirs eux-mêmes ; 3° une mémoire qui conserve pendant un certain temps les impressions des sens et les images de toute sorte qu'enfante, compose, décompose et combine sans cesse l'activité simultanée de l'intelligence et du corps au service de la volonté.

Par le corps et ses besoins, la volonté reçoit une impression première, une invitation à l'action ; c'est encore le corps qui lui fournit les moyens de s'éclairer par les sensations et d'agir par ses membres sur le monde extérieur. Mais l'âme, toujours active, conçoit des désirs bien plus vastes que les simples appétits et

s'assujettit incessamment d'autres instruments que le corps.

Grâce à la mémoire et à l'imagination, l'homme peut comparer une sensation à une autre, comprendre les propriétés des choses, leurs ressemblances et leurs différences : il conçoit les idées de plus, de moins et d'égalité. Par son action même sur le monde extérieur, il conçoit l'idée de cause et d'effet.

Enfin, les hommes de tout pays et de tout temps ont la faculté de communiquer avec leurs semblables, de leur faire connaître leurs sensations, leurs idées et l'état de leur volonté.

Lorsque l'on compare l'homme aux autres animaux, on remarque tout d'abord les différences suivantes : 1° les besoins des bêtes sont invariables, limités à ce qu'exige la conservation, l'accroissement et la reproduction de leur corps ; 2° leur manière d'agir pour satisfaire ces besoins est toujours la même dans chaque espèce ; 3° une fois ses besoins satisfaits, la bête se repose : elle ne mange et ne boit que selon sa faim et sa soif et n'agit pour se reproduire que dans certaines saisons ; 4° les bêtes n'acquièrent point, par conséquent, ce que nous appelons expérience et surtout ne la transmettent point à leur postérité. Au contraire, l'homme éprouve des désirs variables et sans nombre dont la satisfaction exige une multitude de moyens et des inventions continues ; de telle sorte qu'il ne peut jamais se reposer. La bête vit selon son instinct et ne peut vivre autrement, tandis que l'homme, libre d'abuser de tout, peut dépasser la satisfaction de tous ses

besoins : il est obligé, par conséquent, non-seulement d'inventer des moyens de satisfaire ses désirs, mais de régler ses désirs eux-mêmes et de rechercher les lois de sa propre nature. Car le goût qui guide si admirablement les bêtes n'est pas pour lui un guide sûr et le plus souvent l'imagination l'égare : et tandis que la bête naît douée de tout l'instinct et de tous les instruments nécessaires à la satisfaction de ses besoins, l'homme naît dénué d'instinct et d'armes ; il se trouve forcé d'acquérir une expérience qu'il transmet à ses descendants.

Tout porte à croire que les facultés humaines sont invariables et identiques ; qu'elles se retrouvent les mêmes chez tous les individus, sans autre différence que celle qui résulte de leur degré de développement et de puissance ; mais il est évident que nos idées, nos opinions, nos sentiments sont variables et que nos connaissances sont susceptibles d'augmentation. Nos idées et nos sentiments déterminent nos actes et sont déterminés par nos connaissances ; ils s'étendent ou se réduisent avec elles. Il importe donc d'étudier d'abord la formation de nos connaissances ; leur ensemble constitue aujourd'hui une science d'une vaste et laborieuse structure dont il faut rechercher la base et la certitude en remontant à son origine.

II

Tout acte volontaire de l'homme est engendré par une croyance, et il n'est pas de croyance qui n'engen-

dre un acte volontaire : on peut donc dire qu'une croyance est une opinion qui détermine l'homme à l'action. On comprend assez qu'il y a des croyances négatives et des actes négatifs qui consistent à ne pas faire, comme par exemple à ne pas obéir à la première impulsion des appétits ; car il y a une immense et très-sensible différence entre celui qui n'agit pas par insouciance, paresse ou faute de croyance, et celui qui, de parti pris, ne veut pas agir ; entre celui qui n'a pas l'idée de l'action, et celui qui veut s'abstenir d'une action qu'il juge inutile ou mauvaise : le premier manque d'activité, le second dirige la sienne par une volonté que le travail de l'intelligence a éclairée.

Nos croyances de toute nature ont pour fondement les sensations, le raisonnement ou le témoignage des hommes.

Les sensations sont le point de départ de toutes nos idées [1]. Elles résultent de l'impression que les objets extérieurs font sur notre corps et qui, du corps, se transmettent instantanément à l'âme. Un objet frappe mon œil, je le vois ; il produit un son, je l'entends ; si je le présente à mon nez et à ma bouche, je lui trouve une odeur et une saveur ; si je le touche, je le trouve rude

[1] On a prétendu que l'idée de cause à effet, comme celle des rapports de plus, de moins et d'égalité, était antérieure à toute sensation. Mais il est clair que nul homme ne les possède avant d'avoir senti et longtemps. Que l'entendement soit antérieur aux sensations, on ne peut le contester ; car la sensation met en rapport un sujet et un objet qui n'étaient pas en rapport auparavant et qui n'y seront pas après, sans cesser pour cela d'avoir une existence indépendante.

ou poli, chaud ou froid, dur ou mou, etc. C'est par nos cinq sens que nous acquérons la connaissance première et directe de tous les phénomènes du monde extérieur, ou du moins, c'est par les sens que nous éprouvons cet ébranlement qui est le premier appel adressé à notre intelligence, la sensation.

Les sensations sont identiques chez tous les individus en état de santé chez lesquels les sens fonctionnent d'une façon normale. C'est du moins une croyance que nous pouvons inférer de l'accord constant des hommes sur ce point. On sait que, dans l'état de maladie, les sens s'altèrent ou même cessent de fonctionner.

La mémoire est en quelque sorte un prolongement de la sensation, qui la fait durer bien plus longtemps que la présence de l'objet qui l'a produite. De la mémoire naît l'imagination qui combine ensemble diverses sensations et en crée par elle-même de nouvelles, hors de la présence de tout objet extérieur.

Les sensations nous trompent souvent; mais elles nous fournissent les notions simples, évidentes par elles-mêmes qui sont le point de départ de toute science et le moyen de vérification de toutes les conclusions auxquelles la science peut arriver.

Nous avons dit que les sensations nous trompent. L'homme ne pourrait s'en apercevoir, s'il n'avait à sa disposition un moyen de vérification et de critique, qui est le raisonnement. Nous remarquons d'abord que les objets dont la présence produit partout et toujours les mêmes sensations, sont égaux et semblables en tout, tandis que ceux dont la présence ne produit pas partout

et toujours les mêmes sensations sont différentes. De là nos premières classifications scientifiques, expression des idées générales qui résultent de ces comparaisons multipliées entre nos sensations diverses, telles que l'idée de la chaleur et du froid, du sec et de l'humide, celles relatives aux diverses formes, et par-dessus tout celles du temps et de l'étendue qui embrassent et renferment en quelque sorte toutes les autres.

C'est par des comparaisons de ce genre que nous redressons, comme on dit, les erreurs de nos sens. Ainsi un bâton plongé en partie dans une eau transparente me semble brisé ou courbé. Comment reconnais-je qu'il est sain et droit? En le retirant de l'eau, ou en reconnaissant par le tact qu'il n'est ni brisé ni courbé. Dans le premier cas je compare le témoignage d'un même sens en deux temps différents et en deux circonstances différentes : dans le second, je compare le témoignage d'un sens à celui d'un autre; puis je raisonne et dis, par exemple : « Un objet matériel n'a la propriété exprimée par le terme droit, que lorsque la vue et le tact la lui reconnaissent également. Le bâton plongé dans l'eau paraît brisé à l'œil, mais le tact atteste que ce bâton est droit; lequel des deux sens se trompe? Je retire le bâton de l'eau, et alors l'œil même reconnaît qu'il s'était trompé. » — Je reconnais d'abord par le raisonnement l'existence de l'erreur; ensuite je cherche en quoi elle consiste, et reconnais qu'elle tenait à une observation insuffisante; que la même sensation qui a causé l'erreur se reproduit dans toute la série des cas identiques, et me révèle en

réalité une forme de l'existence, une loi de la nature.

Cette faculté d'étudier, de comparer, de critiquer se nomme intelligence. Elle fonctionne spontanément en vertu de la croyance primitive : qu'elle existe, et que le monde extérieur existe aussi, tel qu'elle le sent et le juge par une comparaison incessante des diverses sensations d'un temps à un autre, et d'un point de l'espace à un autre.

L'intelligence s'appuie, dans tous les actes ou raisonnements auxquels elle se livre, sur la mémoire. Sans la mémoire, il n'y a nulle comparaison possible entre les phénomènes qui se manifestent sur des points divers de l'espace ou du temps. La mémoire fournit incessamment à l'intelligence la matière de son travail, et si toute mémoire disparaissait, l'intelligence serait réduite à la perception confuse des sensations présentes.

En se livrant à des comparaisons successives, l'intelligence apprend. Ainsi, après avoir fait les vérifications exposées plus haut sur le bâton plongé dans l'eau, j'ai appris ce que j'ignorais auparavant. Lorsque d'abord j'avais cru le bâton brisé, je me trompais, mais non sans motif. Mon erreur n'était pas absolue ; c'était seulement une connaissance imparfaite de la vérité ; lorsque, par les expériences que j'ai faites, j'ai étendu mes idées et le champ de mes observations, je me suis élevé dans la connaissance de la vérité. Par la mémoire, je puis conserver cette connaissance en ma possession et, si je suppose que dans tous les cas identiques les sensations se reproduiront identiques, concevoir la réfrac-

tion de la lumière, et prévoir les phénomènes futurs.

Cette prévoyance constitue la science, qui a pour but de nous faire connaître et comprendre les faits qui échappent à notre observation actuelle, soit dans l'espace, soit dans le temps; qui se passent au loin, ont eu lieu dans le passé ou auront lieu dans l'avenir : elle étend la portée de nos facultés, comme une machine étend la portée et la force de nos organes et de nos muscles.

Lorsque, après avoir cru que le bâton plongé dans l'eau était brisé, j'ai reconnu qu'il était droit; j'ai fait un progrès, j'ai perfectionné mes connaissances : lorsque, après une multitude d'observations, j'ai conçu l'idée d'une loi générale qui me permet de prévoir les phénomènes, j'ai fait un progrès beaucoup plus grand. Comment y suis-je parvenu? Par la comparaison de sensations éprouvées en divers temps, en divers lieux, et cependant toujours identiques.

Au milieu des phénomènes multiples qui frappent nos sens, nous apprenons en distinguant un peu mieux, à chaque effort que nous faisons, ce qui est durable de ce qui est passager, ce qui nous semble invariable de ce qui varie sans cesse. C'est sur l'idée de la permanence des lois qui régissent les phénomènes si nombreux et si fugitifs dont nous sommes témoins qu'est fondée notre science qui, lorsque les sensations lui montrent seulement des accidents passagers, a soif de l'éternel.

Il est remarquable que dans ses recherches pour connaître la vérité, l'intelligence procède constamment de la même façon, par des comparaisons entre les sen-

sations diverses ; de telle sorte que toute notre science consiste à constater des différences et des ressemblances. Elle compare, lorsqu'elle considère séparément les diverses parties dont un tout se compose ; elle compare encore lorsqu'elle considère ensemble ces diverses parties ; elle compare lorsque, au moyen du syllogisme, elle déduit d'une proposition les conséquences y contenues ; elle compare également lorsque, considérant ensemble un certain nombre d'objets et de phénomènes, elle y constate des analogies, des ressemblances et des différences. Ainsi, soit qu'elle procède par l'analyse ou par la synthèse, par la déduction ou par l'induction, elle compare et ne cesse jamais de comparer.

Mais quelques efforts qu'elle fasse, et quelque activité que déploie notre intelligence, tout son savoir repose sur sa foi spontanée en l'existence et sur le témoignage des sens ; les sensations sont la matière sur laquelle son travail s'exerce : et comme nos sens n'ont qu'une portée limitée dans l'espace et le temps, il est clair que notre science elle-même sera toujours assez étroitement limitée, et qu'aucune de ses affirmations n'est certaine d'une certitude absolue. C'est pourquoi, malgré l'éclat des triomphes qu'elle a obtenus, il ne faut jamais regarder ses victoires comme définitives, ni renoncer à chercher plus haut.

Si chaque individu n'avait la faculté de savoir que ce qu'il pourrait apprendre par sa propre expérience et son propre raisonnement, il saurait bien peu de chose ; car l'expérience de chacun de nous est très-bornée, et le raisonnement, lent et incertain lorsqu'il est privé de

méthode, ne peut en tout cas porter que sur l'expérience acquise. Chaque homme pourrait, il est vrai, apprendre et se perfectionner pendant la durée de sa vie; mais s'il ne communiquait avec ses semblables, le fruit de ses travaux périrait avec lui, et ceux qui le suivraient auraient à recommencer. Alors, bien qu'individuellement perfectible, l'homme ne pourrait guère étendre ses connaissances, étroitement limitées par le peu de temps que dure sa vie, et par le peu d'espace qu'il est donné à chacun d'explorer : ceux qui vivent aujourd'hui ne profiteraient pas des travaux de leurs devanciers et ne pourraient transmettre le fruit des leurs à la postérité : l'expérience aurait toujours un caractère local, puisqu'elle se bornerait au coin de terre que chacun connaîtrait : l'homme ne serait guère qu'un animal semblable aux autres dont les facultés un peu plus élevées, mais toujours égales, constitueraient une sorte d'instinct invariable duquel il ne saurait sortir pour concevoir l'idée de science.

Mais, grâce à la communication établie entre les hommes par le langage, par l'écriture, par les monuments de toute sorte et l'état social, les choses se passent autrement, et nous pouvons nous élever plus haut. L'individu communique directement avec ses contemporains et profite de leur expérience présente sur divers points de l'espace; par la tradition orale et l'écriture, il communique avec ceux même qui ont disparu de la terre, et avec ceux qui ne sont pas encore nés, de telle sorte que son expérience s'ajoute à celle de ses semblables, sans autres limites que celles que le Créateur

a imposées aux facultés et à la durée de l'humanité. L'individu ne jouit de ces avantages qu'à une condition, c'est de croire au témoignage des hommes.

Le témoignage des hommes est la cause première du plus grand nombre de nos opinions. Il suffit, pour en comprendre l'importance, de réfléchir un instant à tout ce que nous croyons, sans avoir pu jamais le vérifier par nos sens. Ainsi tout ce que nous enseigne l'histoire, tout ce que nous racontent les voyageurs, les géographes, et ces voyageurs de la pensée qui observent sans cesse la matière inerte et animée, les eaux, la terre et le ciel, afin de conquérir la science ; tout cela n'est autre chose que témoignage humain. Le langage lui-même, notre première encyclopédie, nous est enseigné, ainsi que les opinions sur lesquelles repose tout notre édifice scientifique et les méthodes par lesquelles il s'est élevé ; de telle sorte que le témoignage des hommes n'est pas seulement la cause de certaines opinions particulières, il est le fondement de toutes nos connaissances et le lien qui unit ensemble les travaux collectifs de l'humanité.

Ce témoignage est en outre la confirmation, la sanction en quelque sorte des opinions qui naissent, soit de la sensation, soit du raisonnement. Une opinion conçue par un seul individu ne passe à l'état de croyance, même pour lui, qu'autant qu'elle se rattache à un ensemble d'opinions acceptées par les autres hommes. Il me semble que je vois une étoile : si lorsque je la montre à mes semblables, personne ne la voit, je finis par douter même de ce que je vois, et par me croire sous l'em

pire d'une hallucination. A plus forte raison douterais-je d'un raisonnement qui ne convaincrait personne, et si ce raisonnement ne se rattachait ni à des faits ni à des opinions connues, s'il était sans suite; c'est-à-dire contraire à la raison commune; on me tiendrait pour fou.

On voit, il est vrai, des individus persister dans des opinions contraires à celles de leurs contemporains; mais ces individus sont rarement seuls : il y a toujours ou presque toujours quelqu'un qui croit comme eux et dont l'assentiment les rassure. Lors même qu'il n'y aurait nulle âme vivante qui les accompagnât dans leur croyance, ils espéreraient d'être accompagnés, approuvés ou appréciés par la postérité : ils ne persisteraient pas dans une opinion que personne ne partagerait et qu'ils n'espéreraient jamais faire partager à personne. L'homme se rassure par la compagnie de ses semblables, dans la pensée comme dans l'action : son imagination s'effraie d'un isolement sans terme : s'il se plaît quelquefois dans un isolement momentané, c'est dans l'espoir d'une compagnie et d'une gloire futures.

En tout temps on considère comme vraies les opinions sur lesquelles s'accordent les sens, le raisonnement et le témoignage des hommes; l'accord de ces trois principes d'opinion constitue ce qu'on nomme sens commun ou raison moyenne. Ce sens est commun à tous; c'est « la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde » et au moyen de laquelle nous percevons, critiquons et modifions toutes nos croyances. C'est par cette raison ou sens commun que les hommes communiquent entre eux, et que les sciences les plus

élevées sont accessibles aux esprits les plus médiocres. Cette raison, commune à tous, mais très-inégalement exercée et cultivée chez les divers individus, est la base de toute science ; c'est notre moyen suprême de vérification, notre principe de certitude, qui nous fait croire ou refuser notre croyance ou douter, agir ou nous abstenir.

De nos croyances, qu'elles soient ou non réfléchies, naissent nos sentiments. L'ensemble de nos idées et de nos sentiments forme notre conscience ou sens moral, aspect volontaire de la raison ou sens commun. La raison et la conscience sont deux aspects du *moi* humain, mais ce ne sont pas deux choses distinctes, car elles agissent, s'éclairent ou s'obscurcissent ensemble, sont capables des mêmes efforts et sujettes aux mêmes éclipses.

III

Nous venons de considérer les facultés intellectuelles et morales de l'homme abstraitement en quelque sorte et dans l'ensemble de leur développement ; il faut maintenant revenir sur nos pas et les considérer dans la vie et l'action, sous l'influence de causes étrangères à notre volonté, telles que l'organisme de notre corps, les événements et chocs extérieurs.

Si l'on observe de près et avec soin la naissance et la succession des croyances et des actions, même chez l'individu isolé, on remarque un mouvement continu, sensible d'un jour à un autre et d'une minute à l'autre, comme la circulation du sang et la digestion. Ce

mouvement est déterminé par l'état de notre corps et par la suite des sensations variées qu'il éprouve. De là des croyances diverses, passagères, qui déterminent des actes souvent contradictoires, attribués par les moralistes à des influences extérieures et à un état passif de l'âme, aux passions. Les passions au sein desquelles nous vivons, et à l'agitation desquelles l'homme ne saurait se soustraire, nous inspirent les croyances qui déterminent nos actes de chaque jour.

Le propre de la passion est de nous précipiter à l'action à la hâte, avant d'avoir réfléchi aux causes et aux conséquences des actes qu'elle conseille : elle est en quelque sorte la manifestation spontanée de la vie. Les passions semblent agir sans règle, mais elles n'agissent pas au hasard et mettent habituellement la raison à leur service. Sous l'influence de la passion, notre intelligence, toujours mobile, se modifie et se rétrécit en quelque sorte, de telle façon qu'elle ne voit qu'un objet et un moment et oublie tout le reste : ni le passé ni l'avenir n'existent pour elle. Mettez un gourmand en présence de mets qui flattent son goût et parlez-lui d'indigestion : il n'y songe pas, malgré vos paroles, et pendant qu'il mange, durant cet instant fugitif, il ne la prévoit pas : la science qu'il avait recueillie dans sa mémoire et les préceptes de conduite qu'elle conseillait, tout s'efface devant la passion qui le précipite dans l'erreur et la faute.

Lors même que l'âme se laisse emporter aux plus extrêmes excès, elle ne déraisonne pas. La colère, dont la violence a tous les caractères d'une folie passagère,

ne nous aveugle pas : elle fixe toutes nos pensées et toute notre volonté contre un objet ou une personne dont elle nous exagère l'importance et le caractère nuisible : elle n'altère notre jugement que parce qu'elle altère l'état habituel de nos sensations et de nos appréciations : elle nous fait exagérer les unes et oublier les autres. L'orgueil, la luxure, l'envie, et en un mot toutes les passions produisent sur nos sensations, nos pensées et nos actes des effets semblables.

Il est remarquable que, tout en vivant dans cette agitation continue des passions et en fléchissant chaque jour devant elles, l'homme comprenne cependant qu'elles sont pour lui une cause d'erreur et de faute ; qu'il conçoive l'idée de pensées et d'actions meilleures et mieux dirigées. Grâce à la mémoire qui lui permet de comparer les sentiments et, si l'on peut ainsi dire, la science qu'inspire la passion avec les sentiments et la science qui naissent dans son esprit en état calme, l'homme voit clairement que cette dernière science est meilleure et plus haute, parce qu'elle considère à la fois un plus grand nombre de faits, de rapports et un temps plus long. En passant de l'état passionné à un état plus tranquille, l'âme fait la même chose que lorsqu'elle passe d'une connaissance imparfaite à une connaissance moins imparfaite, lorsqu'elle s'élève dans la science. Il lui semble qu'elle passe d'un état maladif à un état de santé dans lequel la vie a plus d'intensité, plus de puissance durable : et elle ne peut pas plus se refuser à reconnaître la supériorité de ses connaissances dans le calme, qu'elle ne peut se refuser à reconnaître la

supériorité d'une science plus haute lorsqu'elle la compare à une science inférieure.

L'homme se trompe et reconnaît qu'il se trompe ; il accepte l'erreur, puis la rectifie. Lorsque nous recherchons la vérité, notre intelligence s'en approche d'autant plus qu'elle reconnaît plus complétement et sous un plus grand nombre d'aspects un plus grand nombre de faits. Les erreurs qu'elle commet incessamment dans ses affirmations ne sont pas contraires à toute vérité ou, comme on dit, absurdes : l'absurde est ce qui répugne à l'intelligence au point de ne pouvoir être admis par elle, tandis que notre intelligence admet l'erreur, laquelle n'est qu'une connaissance imparfaite de la vérité. Cette connaissance imparfaite n'est réputée défectueuse que lorsqu'on possède une connaissance plus parfaite de la vérité : jusque-là l'erreur constitue une croyance et est considérée comme telle. Il en est de même dans l'accès de passion qui cause un oubli momentané, une sorte d'éclipse de la raison : dans cet état, l'homme raisonne mal, ne sent et ne voit qu'un côté des choses, mais il ne déraisonne pas : quelque agitation qu'il éprouve, il est en quelque sorte enfermé dans la raison au point de n'en pouvoir sortir.

En somme, toutes nos erreurs de jugement ou de conduite n'ont jamais qu'une cause, l'ignorance partielle ou totale, momentanée ou permanente des faits. On ignore après avoir mûrement réfléchi et observé : on ignore plus souvent encore par paresse, faute d'observer et de réfléchir, ou, ce qui est la même chose, par précipitation et hâte, par impatience de jugement :

on ignore enfin parce que la raison est voilée en quelque sorte par les appétits du corps, par des sensations violentes ou par les fumées de l'imagination.

L'activité de l'homme est intermittente et variée : sa pensée ne peut rester ni toujours, ni longtemps fixée sur le même objet : elle s'applique à mille objets divers, et quelle que soit l'action à laquelle elle tende, elle s'y applique tout entière. Qu'il s'agisse d'allumer ou d'entretenir du feu, ou de se préparer à sortir pour la promenade, ou de converser librement avec un ami, l'intelligence y est tout entière appliquée comme s'il s'agissait de résoudre un problème scientifique, de préparer une campagne ou de méditer une loi. On peut même dire que l'homme agit d'autant mieux qu'il applique plus exclusivement toutes ses forces à l'action dont il s'occupe : s'il est distrait et insouciant de certaines actions, il s'y porte avec négligence et s'en acquitte mal, sans cesser pour cela d'être dans l'impossibilité de s'occuper des autres. Cet état de travail de l'intelligence se nomme *attention*. L'homme a ainsi la propriété d'oublier, pour un moment, presque toutes ses connaissances et de se les rappeler ensuite, de s'en ressouvenir quand il en a besoin et de passer, par conséquent, dans une seule journée, par une longue suite d'états scientifiques différents, qui ne peuvent être au même degré et à la fois présents à sa pensée. Dans cette succession d'actes et d'états de l'âme, l'individu peut être ballotté par ses passions ou dirigé par une science raisonnée, et le plus souvent sa vie se partage entre les emportements des passions et les conseils de la science.

L'intelligence de l'individu le plus laborieux et le plus actif ne peut se livrer longtemps à un effort unique et soutenu ; elle procède par une suite d'efforts successifs, séparés par des intervalles de repos : dans ces intervalles, qui forment comme les stations du progrès, l'individu conserve, par la mémoire, les résultats du travail antérieur et en profite pour l'action. En cet état, qui est le plus habituel, l'attention active se relâche et se repose : l'âme croit ce qu'elle a cru à la fin de son effort antérieur, de confiance et de mémoire, sans examen nouveau, par *habitude*. L'habitude épargne la fatigue d'inventer et de juger sans cesse et favorise l'action dans laquelle la pensée trouve une sorte de repos relatif après les travaux d'invention. Lorsque l'intelligence arrive à ce temps d'arrêt et conclut à l'action, elle est en état de croyance : puis à mesure que l'action se continue et se répète sans nouvel effort de la pensée, la croyance tend à se fixer et à se transformer en habitude par un relâchement nouveau de l'attention : alors les actions continuent et se répètent machinalement en quelque sorte, sans qu'on en recherche la cause et le motif et presque sans que l'on y songe.

Un petit nombre de personnes seulement, et par intervalles très-courts, se livrent au travail réfléchi de la pensée par lequel s'acquiert et s'étend la science. Le reste des hommes, et les savants eux-mêmes, durant la plus grande portion de leur vie, s'occupent, soit des travaux d'entretien et de conservation qu'exige le soin de leur personne ou de celle des membres de leur famille, soit de travaux d'application, de services à rendre à la

société dans le cadre déterminé par une pensée antérieure et dans lequel ils se meuvent par habitude.

L'état d'habitude est l'état ordinaire et presque constant de l'homme et mériterait, pour ce motif, d'être beaucoup plus étudié qu'il ne l'a été jusqu'à présent. L'action naît de la pensée fixée à l'état de croyance et l'action répétée suivant une même croyance, constitue l'habitude. Dans l'état d'habitude l'action devient plus facile et se répète par une sorte d'instinct : l'homme agit alors à la manière de l'animal ; mais comme sa pensée est susceptible de varier sans cesse par le travail, ses habitudes sont susceptibles de changer et changent en effet.

Les individus et les sociétés sont portés par une inclination primitive et constante à l'habitude. L'habitude nous épargne le travail de penser, celui de tous qui nous coûte le plus : en outre, elle imprime au corps et même à l'esprit une aptitude au mouvement régulier et mécanique qui diminue l'effort nécessaire pour le produire : elle développe d'une manière merveilleuse toutes les facultés physiques, intellectuelles et morales qu'elle exerce, de telle façon qu'elle fait en quelque sorte de l'individu qui s'y abandonne un être à part auquel elle imprime un caractère souvent ineffaçable.

Les individus se laissent aller, dans la plupart de leurs actes, à des habitudes fondées sur des croyances qui leur ont été fournies par le témoignage de leurs semblables, et qui constituent pour eux des habitudes de penser. Cet abandon dont les hommes les plus éclairés et les plus actifs ne sont pas exempts, est la condition

nécessaire de la non-interruption des travaux qu'exige la conservation et le maintien de la société. Les habitudes collectives constituent ce qu'on peut appeler le caractère de chaque groupe social et de chaque époque, caractère distinct, comme chacun sait, de celui de tout autre groupe et de toute autre époque.

Tout travail de pensée et d'invention tend à modifier l'habitude et partant le caractère : il rencontre une résistance, soit dans la pensée antérieure, mère de l'habitude actuelle, soit dans l'inertie et la paresse intellectuelle qui suit une habitude prolongée. Ce travail est causé lui-même par une souffrance, par un besoin que l'habitude ne satisfait pas. La résistance qu'il rencontre est ordinairement proportionnée à l'étendue des croyances sur lesquelles il s'exerce, médiocre quand il s'agit de la rectification d'un point de détail, immense et obstinée quand il s'agit de modifier un ensemble de croyances.

Si l'inclination qui nous porte à l'habitude était sans contre-poids, nos croyances, une fois fixées, ne changeraient jamais. On observe généralement cette fixité de croyances chez les personnes arrivées à un certain âge. Mais celles dont l'esprit est le plus actif ou qui n'ont pas fait œuvre personnelle se fatiguent de l'habitude et se refusent à l'accepter tout entière et sur tous les points : elles en sortent à tout prix, par satiété, par ennui et cherchent à la remplacer par une habitude nouvelle. C'est ainsi que le monde marche et que la société change par la disparition de ceux de ses membres qui ont reçu de la coutume une empreinte trop

forte et par l'avénement de ceux dont l'expérience personnelle étant différente de celle de leurs devanciers, provoque avec beaucoup de force un changement des idées et des coutumes.

Les habitudes de chacun sont fondées, en définitive, sur ses croyances et celles-ci sont réfléchies, traditionnelles ou passionnées. Les croyances et actions passionnées, lorsqu'elles se répètent, forment des habitudes qui impriment à l'individu un caractère plus ou moins marqué, à mesure de l'empire qu'elles ont pris sur lui et de la fréquence de leurs accès. Ce caractère détermine à son tour des croyances et des actes qui le confirment et fortifient les habitudes : plus celles-ci acquièrent de force, plus la volonté réfléchie en perd.

Les habitudes sont toujours conformes aux croyances dont elles sont, à proprement parler, la manifestation ; car il n'y a pas de croyance sans action corrélative, ni d'action sans croyance. Lorsque nous disons qu'une personne agit par passion ou par habitude, contre ce qu'elle croit, nous nous exprimons inexactement : chacun de nous conserve dans sa mémoire des croyances différentes ou même contraires, comme, par exemple, une croyance générale et permanente acquise par son travail propre ou l'enseignement, sur laquelle il se propose de régler l'ensemble de ses actes, les croyances variées et passagères que suscitent les passions, et la croyance générale habituelle, sorte de compromis entre la croyance théorique et la croyance pratique. Mais au moment d'agir, le plus grand nombre de ces croyances diverses s'éclipse : il n'en est qu'une qui reste vivante,

c'est celle qui conseille et détermine l'action. Après l'action, l'individu peut revenir à l'une ou à l'autre des croyances qui avaient momentanément disparu de son âme ou persister dans celle qui l'a déterminé; mais il n'a jamais, au moment d'agir, qn'une croyance. Vivre conformément à une seule croyance adoptée dans le calme et la réflexion est un idéal auquel nous devons tendre sans cesse, dont les hommes les plus éminents se sont approchés, mais sans l'atteindre.

Les croyances individuelles, fondées sur le témoignage des sens ou des hommes et contrôlées par la raison, sont toujours bornées et sujettes à l'erreur, d'autant plus que nos passions nous ballottent dans une tempête sans fin. Ces croyances prendraient-elles un caractère de certitude absolue, lorsqu'elles sont adoptées par les multitudes? Non sans doute. Des opinions conçues par des intelligences faillibles sont toujours incertaines, quel que soit le nombre des personnes qui les professent. Les multitudes peuvent se tromper comme les individus et, comme les individus, elles peuvent apprendre, rectifier leurs jugements et les perfectionner.

Mais il y a cette différence que l'individu apprend dans les limites étroites de sa vie, tandis que la vie des sociétés n'a point de terme connu et est beaucoup plus étendue, dans le temps et dans l'espace, que celle de l'individu. — Autre différence : l'individu passe toujours par l'enfance et souvent par la vieillesse : dans l'enfance il ignore tout et doit tout apprendre : dans la vieillesse, il ignore encore par oubli et n'apprend plus; ses idées et ses sentiments, devenus rigides, se sont ossi-

fiés en quelque sorte : la société, au contraire, est toujours régie par l'âge qui possède la plus grande force intellectuelle, par l'âge qui sait et apprend. La société peut donc conserver et augmenter sans cesse le dépôt de ses connaissances : c'est pourquoi Pascal a eu raison de dire que l'humanité est semblable à un homme qui ne vieillit pas et apprend continuellement.

Les multitudes ne sont pas exemptes de passions collectives : elles se laissent souvent égarer par l'orgueil, par la cupidité, par la colère. Mais cette cause d'erreur a bien moins d'influence sur elles que sur les individus et ne se manifeste pas dans les mêmes circonstances. Qu'un individu soit transporté par la colère, dévoré par l'envie ou consumé par la luxure, ses semblables qui l'entourent ne sont pas agités en même temps et en vue du même objet par les mêmes passions : dans un grand nombre de cas, comme lorsqu'il s'agit d'une possession exclusive, lors même qu'ils seraient animés des mêmes passions en vue du même objet, la passion de l'un ne pourrait être satisfaite que par la non-satisfaction de celle de l'autre. Il résulte de ces deux circonstances que l'opinion collective est généralement conforme à l'idéal le plus élevé, à la croyance conçue dans le calme et le silence des passions en vue des doctrines les plus étendues, les plus compréhensives. Plus les multitudes sont nombreuses, moins elles sont accessibles aux passions : si l'humanité tout entière pouvait un jour s'unir dans une pensée et une action communes, elle serait à peu près exempte de cette cause d'erreur, parce que ses passions man-

queraient d'objet et n'auraient plus où se prendre.

Dans les croyances collectives permanentes, telles que lois et coutumes, l'influence présente et fugitive des passions est bien rarement, si elle l'est jamais, une cause d'erreur. Aussi est-ce par les coutumes, par les lois, par les opinions collectives, que sont incessamment corrigées et déterminées les croyances et les habitudes individuelles. De là l'autorité des réunions d'hommes.

On peut généralement affirmer que toutes les lois et coutumes sont fondées sur une science calme et réfléchie. Celles même qui nous semblent le plus bizarres ne sont pas le résultat d'un caprice : elles sont établies sur certaines notions et sur certains raisonnements qui manquent souvent de formule extérieure, mais que l'on pourrait rechercher et bien souvent trouver sans peine. Il nous semble certain que toute l'histoire des sociétés humaines est réductible à une suite de raisonnements étroitement enchaînés les uns aux autres, fondés sur les notions propres à chaque âge et donnant des affirmations plus pures à mesure que la science grandit.

Ces raisonnements ne s'appliquent pas toujours à l'ensemble des arrangements sociaux : bien souvent même ils ne s'étendent que sur une étroite série de considérations individuelles, établies sur une maxime ou un principe adopté sans vérification bien rigoureuse, lorsque ce principe était conforme au sentiment intime et vif qui forme la conscience publique. Ce sentiment de conservation et de vie n'obéit pas toujours aux rai-

sonnements formulés : il s'en écarte même souvent, comme la conscience individuelle se refuse aux raisonnements des sceptiques, lors même qu'elle ne sait les réfuter. On nie l'existence du mouvement : vous marchez et vous croyez avoir répondu d'une façon victorieuse, sans raisonnement ou même contre le raisonnement. Ainsi agit souvent la conscience publique. Nous en avons un grand exemple dans l'histoire de l'appropriation individuelle des richesses : jusqu'à ces derniers temps cette appropriation était considérée par la plupart des législateurs et des philosophes comme une nécessité, mais comme une nécessité fâcheuse, comme une concession faite à la faiblesse humaine, comme un mal : cependant la propriété individuelle s'est consolidée, a grandi et enfin triomphé dans la pratique, longtemps avant d'avoir une théorie digne de quelque considération, avant d'être appuyée sur un raisonnement sérieux.

IV

Toute notre science repose sur des notions simples, indéfinissables, les unes primitives, telles que celle d'existence; les autres fournies par les sens et l'expérience, comme celles d'espace, de temps, de mouvement, de quantité et des rapports d'égalité ou d'inégalité en plus ou en moins qui en résultent. Partant de ces notions simples qui constituent, pour ainsi dire le cadre de notre activité intellectuelle, notre raison examine les phénomènes que lui présente l'expérience

et se livre à une suite de comparaisons dont le résultat forme toute notre science.

Lors même que l'on respecte et admet comme légitimes les notions primitives, on ne peut méconnaître le caractère toujours incertain de la science humaine. Nos sens ont une portée au delà de laquelle ils ne peuvent atteindre : nous ne voyons et n'entendons qu'à une certaine distance : plus près, notre vue se trouble et notre oreille ne distingue plus les sons ; plus loin, ni l'œil ni l'oreille n'ont une perception nette des objets. Nous ne pouvons voir, entendre, sentir que lorsque nous sommes présents ; par conséquent le passé et l'avenir nous échappent : car notre mémoire, même aidée de toutes les annales de l'histoire, n'atteint qu'imparfaitement à quelques milliers d'années ; quant au passé anté-historique et à l'avenir, nous ne pouvons en avoir aucune connaissance que par conjecture, en raisonnant d'après les phénomènes du temps dans lequel nous vivons, par analogie.

Ces raisonnements sur lesquels se fonde presque toute notre science sont peu sûrs. En effet, la plupart de nos prévisions et de nos conjectures sur le passé supposent cette notion « que des lois constantes régissent le monde ; que les phénomènes se sont succédé dès l'origine et se succéderont à l'avenir dans le même ordre qu'aujourd'hui, » ce qui est douteux. Nous croyons que le soleil paraîtra demain comme il a paru chaque jour depuis des milliers d'années, mais nous n'en sommes pas certains de toute certitude. Il est même probable que, la création continuant, il y a dans l'ordre

général de succession des phénomènes et dans les phénomènes eux-mêmes un changement continu : si nous ne l'apercevons pas, c'est parce que nos organes sont trop faibles et notre vue trop courte, comme quand nous voulons mesurer par un triangle la distance de notre planète à une étoile fixe, ou pénétrer dans la physiologie des infusoires.

Ainsi nos opinions, quelles qu'elles soient, reposent toujours sur des notions incomplètes et sont toujours erronées, comme celles d'un homme qui précipite son jugement parce qu'il ignore beaucoup. Lorsque nos notions s'étendent, nous trouvons nos premières opinions absurdes : elles le sont en effet devenues, mais elles ne l'étaient pas au commencement : elles étaient la conséquence légitime des notions que nous possédions alors. C'est ce que chacun peut vérifier en se rappelant les modifications successives que ses opinions ont subies de l'enfance à l'âge mûr. Qu'est-cè que l'humanité, sinon un enfant qui grandit encore?

La marche ascendante de la science présente un caractère remarquable : tantôt le progrès consiste à constater des faits nouveaux qui, jusqu'au moment de la découverte, étaient restés inaperçus, comme ceux qui ont été récemment classés dans la théorie de l'électricité et du magnétisme ; tantôt le progrès consiste à embrasser un plus grand nombre de faits dans un plus petit nombre de lois, comme lorsqu'on a fondé et agrandi la théorie de la gravitation. Grâce à cette dernière forme du progrès, la science s'étend sans trop augmenter en quelque sorte de volume, si bien que l'homme

peut, avec les mêmes facultés, avec la même capacité intellectuelle, embrasser un ensemble de connaissances de jour en jour plus vaste.

Le progrès scientifique consistant, d'une part, à connaître un plus grand nombre de faits ; d'autre part à rattacher ces faits à un plus petit nombre de lois que nous appelons « causes », la science complète consisterait à connaître tous les faits et à les rattacher à une seule cause. Il est clair que nous ne pouvons en ce monde atteindre une telle science et connaître Dieu ; mais nous pouvons nous en rapprocher indéfiniment, parce que nous ignorons la distance infinie qui nous en sépare.

L'expérience et la raison nous enseignent que nos opinions n'ont aucune certitude absolue et ne peuvent se fixer dans une forme définitive. Mais ce n'est pas un motif suffisant, comme on l'a prétendu, pour nier la certitude relative et pratique, sans laquelle nous ne pourrions vivre, parce qu'elle est le principe de toute croyance et partant de tout acte. Qu'importe que cette vie soit un songe ou une réalité pour nous qui sommes destinés à la traverser dans les conditions que le Créateur nous y a faites? Nous n'entrevoyons la vérité qu'à travers un nuage, comme une lumière lointaine et voilée : est-ce un motif pour nous empêcher de faire effort, afin de nous élever vers elle? Non, car si nous comprenons que nous en sommes infiniment éloignés, nous sentons pourtant qu'il nous est donné d'en approcher et nous sommes attirés vers elle par un désir invincible. Conclure contre la croyance

et l'action, comme les pyrrhoniens et les sceptiques, c'est conclure contre la vie : si quelques individus peuvent commettre cette inconséquence de conclure contre la vie et de vivre, l'humanité ne le peut.

Ceux qui prétendent connaître, même sur un seul point, la vérité absolue, concluent également, quant à ce point, contre la vie : car si nous n'avions rien à chercher, rien à désirer, nous serions en dehors de toutes les conditions de notre vie, qui est un désir toujours inassouvi, un principe d'action inextinguible.

Mais que nous sommes loin de cette certitude ! Pour connaître un seul fait complétement et sous tous ses aspects, il faudrait connaître tous ses rapports avec tous les autres et ceux-ci par conséquent, c'est-à-dire posséder la science absolue. Tant que l'homme restera tel que nous le connaissons en cette vie, il ne pourra y parvenir, mais il pourra toujours s'en rapprocher : il peut sortir de l'ignorance profonde où il est plongé, car il est encore tellement éloigné du terme que ses connaissances peuvent atteindre, qu'il ne saurait ni en voir la limite, ni même savoir si elles ont une limite.

Il semble étrange et presque contradictoire que l'homme, tout en voyant qu'il ne peut atteindre la certitude absolue, ait en lui-même un principe de foi et d'affirmation que rien ne peut détruire et qui est sa conscience. Il ne peut concevoir une croyance assez arrêtée pour être inébranlable, mais il sent de conscience qu'il peut toujours choisir entre l'opinion qu'il avait et une nouvelle opinion qui s'élève dans son âme, entre celle qu'on lui enseigne et celle qu'il

conçoit; et qu'il peut, avec du travail, reconnaître et choisir la meilleure. Dans les notions simples, l'individu trouve en lui-même et dans l'expérience des moyens prompts et faciles de reconnaître la meilleure opinion qui le soumet par l'autorité irrésistible de l'évidence. Lorsqu'il s'agit d'opinions fondées sur un ensemble de notions complexes, comme celles qui se rapportent aux arrangements sociaux et en général aux relations des hommes entre eux, il faut plus d'effort et d'attention pour distinguer la meilleure de deux opinions; mais en ce cas la conscience individuelle trouve un point d'appui dans la conscience sociale, et celle-ci s'éclaire à son tour à la lumière de la conscience individuelle.

Sachons reconnaître les bornes que le Créateur a imposées à notre science, sans méconnaître les facultés dont il nous a doués, ni cesser de nous en servir pour nous élever à une vie meilleure. Ce serait une sotte prétention que celle de vouloir connaître la vérité absolue ou ne rien connaître, de vouloir atteindre le bonheur absolu ou ne pas agir. L'homme n'est destiné ni à monter si haut, ni à ramper si bas ; mais à travailler dans la sphère qui lui est assignée au mieux de ses connaissances et de sa volonté : son bonheur n'est pas le repos, puisque le repos qui lui est inaccessible n'est pas sa fin ; le bonheur est dans l'action croissante : il consiste à étendre l'existence dans l'espace et dans le temps, à croître et à durer.

ÉTUDE II

DE NOS DÉSIRS ET DE LEUR DIRECTION

Ὅπου τὸ τέλος, ἐκεῖ καὶ τὸ
συμφέρον καὶ τἀγαθὸν ἑκάστου.
MARC-AURÈLE, v, 16.

I

Nos actes sont déterminés immédiatement par nos désirs et chacun de ceux-ci, en même temps qu'il se rapporte à nous et à un état de notre existence, tend à quelque objet en dehors de nous. Tout désir atteste l'imperfection et l'indigence de celui qui l'éprouve; mais il atteste en même temps sa vie et provoque une activité qui est la manifestation de la vie.

Quelque variés que soient nos désirs, ils peuvent tous être ramenés à trois objets, savoir : le monde matériel, nos semblables et Dieu. Ce sont là les mobiles de tous nos actes, qui peuvent sans peine être classés sous ces trois chefs; de là les trois inclinations générales et permanentes de l'humanité.

Nos premiers désirs ont le monde matériel pour objet et tendent à la conservation de notre corps. Il nous faut avant tout des aliments. Quelque grossier que soit le sauvage et quelque raffiné que soit l'homme civilisé, ils désirent l'un et l'autre et cherchent des

aliments : ils désirent aussi le vêtement, l'abri, puis les instruments au moyen desquels on peut satisfaire ces désirs et une infinité d'autres. Les désirs de cette espèce prennent dans la langne le nom qui s'applique spécialement au désir physiologique, désir aigu, impérieux, presque morbide, comme celui de dormir et divers autres du même genre : on les appelle *besoins*. Ils sont le point de départ des efforts par lesquels l'homme, depuis l'extrême sauvagerie jusqu'à la plus haute civilisation, a cherché et cherchera à s'approprier le monde matériel. De ces désirs naît toute la branche de l'activité humaine que nous appelons *industrie*, laquelle s'applique à conserver, à transporter et à transformer des richesses de toute sorte et de toute forme. Dans cette branche sont compris les arts, les métiers pour lesquels travaillent tant de sciences, et plus spécialement la technologie qui étudie les procédés et moyens de chacun d'eux et l'économie politique qui les considère dans leurs procédés généraux et dans leurs résultats sociaux.

Nos semblables sont l'objet de désirs de même sorte que ceux dont nous venons de parler, lorsque nous cherchons à nous approprier leur corps seulement, soit comme tout autre objet matériel, soit comme fin, soit comme instrument de satisfaction. Mais lorsque nos désirs s'adressent à l'âme, à la volonté, ils se distinguent profondément de ceux qui ont le monde matériel pour objet et forment proprement une classe à part.

Ainsi tantôt nous recherchons l'assistance volontaire de nos semblables pour mieux nous approprier le monde matériel ; tantôt nous désirons directement leurs

soins, leurs caresses ; tantôt nous voulons obtenir leur estime, leur affection ou seulement leur approbation ; tantôt nous prétendons leur imposer, soit le respect, soit la crainte. Les désirs de cette classe, que nous appellerons *sympathiques*, sont contemporains de la société : ils se rencontrent chez le dernier sauvage, comme chez l'homme le plus civilisé. L'individu éprouve ces désirs dès qu'il se sent en compagnie de ses semblables, et emploie volontiers à les satisfaire une grande partie de son activité. Que d'actes humains n'ont d'autre but que d'obtenir l'approbation de quelques personnes ou même de plaire à une seule ; d'acquérir de la considération, de la réputation, de la gloire, de s'élever entre les hommes ! Les désirs de cette classe furent le motif avoué de l'expédition d'Alexandre et de la guerre civile par laquelle César renversa la République romaine. Ce sont ces désirs le plus souvent qui soutiennent dans ses labeurs le père de famille, qui animent le soldat, l'artiste, le poëte, l'orateur, quelquefois l'homme d'État et obtiennent d'eux les derniers efforts : ce sont ces désirs qui, sous le nom d'émulation, stimulent l'enfance dans ses études, et c'est pour les satisfaire que l'on a constitué les dignités sociales, les décorations, les honneurs de toute sorte. Que ne fait pas l'homme pour se soustraire à l'infamie, pour conserver sa considération ou son rang dans la société, ou pour s'élever, ou pour atteindre la gloire, même d'un jour [1] !

[1] Les désirs sympathiques exercent sur notre imagination et notre volonté une telle influence qu'on les exagère par un penchant naturel. Les dévots les attribuent à Dieu même, lorsqu'ils parlent de la gloire de Dieu, de l'honneur à rendre à Dieu, etc. — Un écrivain

Enfin nos désirs ont souvent un objet plus élevé : ils aspirent à la cause première de tout ce qui est et tendent, soit à la connaissance des lois générales qui régissent le monde et qui nous régissent, des règles auxquelles nous devons plier nos premiers instincts ; soit à conformer à ces règles notre volonté et nos actes. Les désirs de cet ordre ne naissent pas aussitôt que les précédents, et l'on rencontre encore certaines peuplades sauvages chez lesquelles on n'en trouve pas de trace. En effet, l'homme ne conçoit l'idée de causes supérieures à lui-même et surtout d'une cause unique que lorsqu'il est parvenu à un certain degré de développement intellectuel ; mais quand l'idée de cette cause a pénétré son âme, quand il a conçu l'existence d'un ordre universel établi et maintenu par un pouvoir supérieur à tout ce qu'il peut examiner, l'homme cherche à connaître les lois de cet ordre et à s'y conformer. De là naissent les efforts réfléchis de l'âme sur elle-même et sur l'ensemble des phénomènes du monde extérieur. Que de travaux entrepris et soutenus dans les arts pour la recherche du beau, dans les sciences, pour celle du vrai, dans la pratique de la vie, pour se conformer au droit et au bien !

Les désirs qui tendent aux trois objets que nous venons de désigner sont plus ou moins éclairés, plus ou moins conformes à la loi de vie, selon le degré d'avancement intellectuel et moral de ceux qui les con-

d'ailleurs très-mesuré, Vauvenargues, a dit : « Si j'existais seul sur la terre, sa possession entière serait peu pour moi : je n'aurais plus ni soins, ni plaisirs, ni désirs ; la fortune et la gloire ne seraient pour moi que des noms ; car, il ne faut pas s'y méprendre, nous ne jouissons que des hommes, le reste n'est rien. »

çoivent. Ils peuvent être plus ou moins bien dirigés, soit quant au but lui-même, soit quant aux moyens de l'atteindre : celui qui conçoit des désirs meilleurs et plus élevés ou mieux dirigés, considère comme mauvais, défectueux ou peu sensés ceux qui animent les hommes dans les degrés inférieurs de la civilisation. L'erreur a sa place dans tous nos désirs et dans tous nos actes.

Ainsi nos désirs relatifs au monde matériel et les actes qu'ils engendrent peuvent être grossiers, comme ceux de la gourmandise et de l'intempérance : ils peuvent être mal dirigés, comme ceux des industries primitives qui conçoivent difficilement leur but et ne l'atteignent qu'avec peine, au prix d'un long travail, et dont la puissance est étroitement limitée par le défaut de lumières.

Ainsi ceux de nos désirs qui ont nos semblables pour objet peuvent être erronés, soit dans la conception du but, soit dans celle des moyens à employer pour l'atteindre. Bien souvent celui qui cherche la réputation ou la gloire ne recueille que l'indifférence ou le dédain. Celui qui court après l'affection rencontre la haine : on attache souvent à la réputation, à l'estime, à l'affection d'autrui une importance exagérée. Tous les actes que nous imputons avec blâme à l'orgueil, à la vanité, à l'ostentation naissent de désirs de cette classe dont la direction nous semble erronée.

Ainsi les désirs qui tendent à Dieu peuvent être entachés d'erreurs, soit quant au but, soit quant aux moyens de l'atteindre, comme quand ils ont engendré les fétiches, les idoles, les vains préceptes, les superstitions et les pratiques oiseuses ou cruelles et funestes dont

l'histoire est remplie, en même temps que la branche réfléchie et réglementaire de notre activité, les religions, les lois, les préceptes moraux; ils ont suscité les crimes des fanatiques en même temps qu'ils ont inspiré les actes de dévouement et d'abnégation les plus sublimes.

Lorsque la raison est parvenue à un certain degré de développement, elle a peine à comprendre les désirs qui naissent d'un état inférieur de l'âme, tels que ceux qui tendent à la destruction gratuite des choses utiles et ceux dont la manifestation habituelle constitue la cruauté. Il est remarquable que ces désirs sont toujours très-passagers et ne prennent guère un caractère réfléchi : ils naissent, soit d'un état maladif ou passionné, soit d'une activité étourdie, comme celle de l'enfant, *âge sans pitié*, parce qu'il n'observe pas et ignore la portée de ses actes.

Il appartient à l'homme d'éviter par la discipline la prédominance exclusive ou habituelle d'un désir partiel et en général de choisir entre ses désirs, de les juger, de les régler, de les modérer; mais non de vivre sans eux. On ne saurait les retrancher sans effacer la vie elle-même, laquelle n'est après tout qu'une succession de désirs dont les objets sont différents, mais qui tous se rapportent en définitive au sujet qui les conçoit. La morale n'a pas pour but de les comprimer ou de les éteindre, mais de les éclairer, de les diriger, de les subordonner les uns aux autres de manière à augmenter la vie et l'étendre dans l'espace et dans le temps.

II

Tous nos désirs tendent, soit à modifier l'état du sujet qui les conçoit, soit à faire durer l'état où il se trouve. Dans l'un comme dans l'autre cas, ils le poussent à l'action ; car il faut agir pour changer d'état et agir aussi pour conserver celui où l'on vit. L'action et le travail sont tellement la fin de l'homme que ses désirs sur cette terre ne peuvent jamais être satisfaits au point de ne plus se faire sentir. A peine en a-t-on satisfait un qu'il en naît un autre semblable ou différent, sans que jamais notre âme puisse trouver le contentement dans le repos. C'est un fait que les économistes ont constaté dans l'ordre industriel où il semble que nos désirs devraient être le plus bornés : tous les moralistes sont d'accord à reconnaître que rien ne saurait contenter le désir que nous éprouvons d'obtenir l'approbation de nos semblables, ni celui qui nous porte à nous élever vers Dieu ; de telle sorte que, quelle que soit la direction dans laquelle ils s'étendent, nos désirs sont inextinguibles. Lorsque, par la stérilité de son esprit ou la mauvaise direction de son jugement, un individu se trouve momentanément sans désirs, l'existence lui devient ennuyeuse et insupportable : un indicible sentiment de satiété et de dégoût le pousse à l'action ou le précipite dans la mort. Agir ou mourir, telle est l'alternative qui nous est offerte.

L'homme est poussé à l'action par un désir primitif

ineffaçable et insatiable, la curiosité vaine ou sérieuse. Nous sommes promptement fatigués de la jouissance des œuvres les plus belles, dans la littérature, dans les arts, dans les modes. Nous aspirons au changement avec une ardeur telle que bien souvent nous n'attendons pas, pour changer, d'avoir trouvé mieux : nous changeons volontiers le mieux pour le pire, uniquement afin de ne pas voir toujours le même spectacle et de ne pas toujours entendre les mêmes sons. La curiosité plus sérieuse se lasse promptement de ce qu'elle sait et s'élance vers ce qu'elle ignore; elle espère se satisfaire et s'éteindre par la science et désire plus à mesure qu'elle apprend davantage.

De la continuité de nos désirs naît une activité continue [1] que le succès n'éteint ni ne ralentit et à laquelle, au contraire, tout triomphe obtenu inspire une énergie nouvelle. « Le loisir, dit Aristote, est le terme d'une carrière et *un être incomplet ne doit point s'arrêter.* »

Comme il n'y a point d'action sans croyance, la nécessité d'agir emporte celle de croire. La croyance est continue comme l'action et progressive comme elle : elle doit croître et s'étendre pour nous procurer les moyens de satisfaire des désirs croissants.

Ainsi, tout en voyant clairement que nous ne pouvons atteindre sur aucun point la vérité absolue, nous devons embrasser les croyances qui naissent successi-

[1] « L'homme ne se propose le repos que pour s'affranchir de la sujétion et du travail; mais il ne peut jouir que par l'action et n'aime qu'elle. » VAUVENARGUES.

vement de la science humaine, chercher la meilleure et nous y attacher avec ardeur et foi, sans jamais prétendre l'imposer et la rendre définitive, parce que nous savons qu'elle n'est pas absolument vraie et peut être remplacée avec avantage par une croyance plus haute.

Nous ne connaissons ni ne prévoyons aucune limite à nos désirs, et nous ignorons jusqu'où peut s'étendre la puissance que nous avons de les satisfaire. Mais, quelque puissance que nous possédions ou soyons capables d'acquérir, nous savons d'avance qu'elle est et sera toujours médiocre, parce que nous ne disposons jamais que d'une somme donnée d'activité limitée par la portée de nos organes : cette puissance, toujours susceptible d'accroissement et de diminution, est toujours finie et toujours inférieure à celle qui serait nécessaire pour contenter nos désirs présents. Ainsi, nous sommes incessamment forcés d'opter entre nos désirs divers et d'en comprimer ou abandonner une partie pour employer la puissance dont nous disposons à éteindre ceux auxquels nous donnons la préférence. Le choix que nous faisons entre nos divers désirs est l'acte souverain et supérieur de notre âme, celui qui imprime une direction à notre activité, et, selon que sa direction est bonne ou mauvaise, augmente la vie ou la diminue.

III

Tous nos désirs, quel que soit l'objet vers lequel ils se dirigent, naissent d'un sentiment intime et primitif

de douleur. L'homme, placé à tous égards entre deux infinis qui échappent à son intelligence, cherche un état idéal de bonheur et d'équilibre qui ne se réalise pas plus, comme état permanent, que l'équilibre instable du mécanicien. Il tend naturellement vers les trois objets de tous ses désirs et, s'il en est privé à un certain point, il souffre; s'il les possède à un certain point, il a du plaisir, il jouit pendant quelque temps, mais sans pouvoir fixer cette jouissance qui, comme la douleur morale, s'efface rapidement par l'habitude. D'ailleurs, le point auquel commence le plaisir et finit la souffrance ne peut être déterminé par aucune règle absolue, car ils dépendent l'un et l'autre principalement de l'état dans lequel se trouvent l'âme et le corps du sujet que l'on considère.

Un individu dont les désirs seraient réduits autant que l'imagination puisse le concevoir, ne désirerait que des aliments et demeurerait insensible à tout le reste : mais nous n'avons nul exemple de désirs réduits à ce point. L'homme, tel que nous le connaissons, souffre de la faim; il souffre aussi, lorsqu'il manque à un certain degré de l'approbation de ses semblables; il souffre enfin lorsqu'il se trouve en dehors de l'ordre général du monde ou même lorsqu'il ne sent pas qu'il rentre jusqu'à un certain point dans cet ordre.

A mesure que l'intelligence s'étend, les désirs croissent et avec eux croît le sentiment de souffrance causé par leur non-satisfaction. L'individu souffre, non-seulement de ce qu'il ne peut satisfaire ses désirs présents, mais de ce qu'il prévoit leur non-satisfaction dans

l'avenir : s'il est tranquille sur l'avenir, il conçoit des désirs nouveaux, plus étendus, plus difficiles à contenter. Alors il est affecté, non-seulement par la douleur et le plaisir, mais aussi par la crainte et l'espérance qui étendent au loin dans l'espace et le temps la souffrance et le plaisir. En réalité, à un certain degré de civilisation, nul ne possède autant de richesses qu'il en désire, autant de sympathie et de considération qu'il en voudrait et ne trouve sa vie suffisamment conforme au plan général du monde, ou ce plan assez conforme à sa vie. Mais tous, à mesure qu'ils s'élèvent vers la possession de ce qu'ils désirent, éprouvent du plaisir ; tous aussi éprouvent de la peine lorsqu'ils s'en éloignent ; le plaisir les pousse en avant dans l'action et la peine s'oppose à ce qu'ils rétrogradent.

Les divers individus n'ont pas les mêmes désirs dans les trois directions, et surtout ils ne leur attribuent pas la même importance. Il est un très-grand nombre d'hommes chez lesquels le désir de Dieu est médiocre ou presque nul, un grand nombre chez lesquels le désir de considération ou de sympathie est faible ; tandis qu'au contraire, un petit nombre fait peu de cas des richesses et est disposé à les négliger ou les sacrifier soit à Dieu, soit à la considération et à la sympathie de leurs semblables : un nombre moindre encore prise peu l'opinion des hommes ainsi que les richesses et ne veut s'attacher qu'à Dieu. On peut remarquer, du reste, dans le développement de nos désirs une série et un ordre : les désirs industriels nous sont communs avec les bêtes, quoiqu'ils se trouvent développés chez l'homme à un

degré incomparablement supérieur ; les bêtes n'éprouvent pas les désirs sympathiques, et un grand nombre d'hommes sont peu sensibles aux désirs qui ont Dieu pour objet ou même les méconnaissent.

Chacun, dans l'examen qu'il fait de ses désirs et des moyens qu'il a de les satisfaire, se livre à un acte de jugement dans lequel il se détermine par des considérations intimes purement personnelles. Et il ne désire que ce qu'il espère atteindre, car dès qu'il cesse d'espérer, le désir perd la plus grande partie de son énergie.

Lorsque l'homme atteint l'objet de ses efforts, la jouissance de cet objet constitue sa rémunération. Dans l'ordre industriel, la rémunération est palpable, parce qu'elle est matérielle ; dans l'ordre de la sympathie et de la considération, cette rémunération, quoique moins déterminée, est encore sensible pour des tiers ; mais quand le désir et l'effort tendent à Dieu, la rémunération n'est sensible que pour le sujet lui-même et à sa conscience.

L'effort qui a pour but la satisfaction d'un désir s'appelle *travail*, quelle que soit d'ailleurs sa direction. Il y a travail industriel et travail non industriel et, dans l'un comme dans l'autre, un grand nombre de branches dont il serait inutile de tenter l'énumération. Mais comme l'homme, bien que destiné à l'action, ne l'aime guère et cherche à s'y soustraire, le travail, quels que soient sa direction et son but, coûte une peine que l'homme supporte uniquement dans l'espoir de se délivrer d'une peine plus grande, qui est celle du désir

non satisfait. Si la peine du travail est considérée comme supérieure à celle du désir, l'action n'a pas lieu ; elle a lieu, lorsque la peine du désir est considérée comme supérieure à celle du travail.

La délibération à laquelle l'homme se livre avant de travailler peut bien donner un résultat négatif pour tel ou tel acte déterminé, elle ne peut le donner pour tous. Car si l'homme prenait la résolution de ne plus travailler du tout, il se condamnerait lui-même à mort : un individu peut commettre cette folie, le genre humain ne le peut.

Puisque la vie se manifeste par le travail, il est clair qu'elle est d'autant plus intense que le travail est plus actif et plus puissant. Lorsqu'il s'agit d'individus isolés et travaillant dans des directions différentes, il est difficile de faire la comparaison de cette puissance ; mais la chose est plus facile quand il s'agit de groupes d'hommes dont l'activité s'exerce dans toutes les directions. Alors, en effet, le travail réfléchi de l'âme sur elle-même, qui, lorsque l'on considère l'individu isolé, ne produit pas toujours des résultats visibles, se manifeste par la direction même qui est imprimée à l'ensemble de l'activité sociale, par sa division en branches diverses et par l'importance attribuée à chaque branche.

Notre activité est provoquée d'abord par le plaisir et la douleur, puis par l'espérance et la crainte. A mesure que nous observons davantage, notre pensée embrasse un temps plus long et un espace plus vaste ; elle recherche les conséquences, même lointaines, de nos actions, et si tel acte qui nous procure un plaisir pré-

sent ne nous réserve pas une peine future, ou si tel autre accompagné d'une peine actuelle ne nous promet pas un plaisir futur. A mesure que notre intelligence travaille, elle prévoit davantage; ses appréciations changent, et la volonté apprend à se laisser moins aller aux inclinations du moment. Tel acte vers lequel elle se précipitait sans hésiter, lorsqu'elle ne le considérait qu'en lui-même et dans ses effets immédiats, lui paraît mauvais et dangereux lorsqu'elle en prévoit les conséquences lointaines. Plus l'horizon de notre pensée s'étend, plus ses erreurs diminuent et plus elle s'élève.

Ainsi, lorsque nous nous trouvons en présence d'aliments qui flattent notre goût, nous sommes tentés d'en user au delà de ce que nos besoins réclament : une sensation de plaisir, exagérée par l'imagination, nous provoque à manger jusqu'à ce que naisse une sensation contraire, celle de la satiété. Celui qui se laisse aller à la première sensation mange ou boit outre mesure : s'il pensait à l'indisposition prochaine qui le menace, au malaise, à l'obésité, aux maladies qui doivent être la conséquence de sa gourmandise, il ne s'y exposerait pas, parce qu'il aurait présente à l'imagination une somme de peines infiniment supérieure au plaisir fugitif que sa gourmandise peut lui procurer. Ainsi celui qui, pour briller, compromet sa fortune par des dépenses de luxe, agirait autrement, si sa pensée embrassait un avenir plus long, s'il prévoyait sa ruine, l'abaissement et les souffrances de toute sorte qui doivent en être la conséquence. Ainsi nos besoins ou désirs présents pourraient trouver leur compte à nous approprier le bien

d'autrui ; mais un peu de réflexion nous montre que si nous prenions le bien d'autrui par fraude ou violence, chacun pourrait nous le reprendre par les mêmes moyens ; que dès lors la guerre s'introduirait entre les hommes, que le travail industriel s'affaiblirait et serait remplacé par un redoublement de travail de défense, et que nous serions privés des avantages infinis de l'état social. Alors nous comprenons sans peine que nous devons nous abstenir ; que prendre le bien d'autrui, c'est attenter à l'ordre général de la société.

Ceux de nos actes, que réprouve à juste titre la morale, reposent sur des notions erronées, sur des vues étroites de l'individu et de la société. Mais pour que notre raison s'élève plus haut, jusqu'à une certaine conception de l'ordre général, il faut que notre pensée s'étende au loin et que notre imagination oppose à la sensation présente des conséquences futures, éloignées, quelquefois même incertaines, ce qui exige une certaine puissance d'entendement. Pour résister à la sensation présente en vue de considérations lointaines, il faut faire un effort de volonté qui nous coûte, et dont tous les individus ne se montrent pas capables. C'est pourquoi on dit avec raison qu'un homme qui cède facilement à la tentation est un homme *faible* et qu'il a des *faiblesses*.

Comme celles de nos pensées qui s'élèvent vers Dieu et qui cherchent à comprendre l'ordre général du monde sont celles qui embrassent le plus de rapports, qui montent le plus haut et qui s'étendent le plus loin, ce sont celles auxquelles doit appartenir la direction de

nos travaux dans l'ordre industriel et dans l'ordre sympathique. Celui qui se laisse aller aux désirs dont le but est la richesse ou la sympathie des hommes, se trompe à chaque instant : celui dont tous les actes seraient réglés par des considérations vérifiées d'ordre général, serait en possession de toute la vérité compatible avec la faiblesse humaine ; il s'élèverait au plus haut degré de perfection que ses connaissances lui permissent d'atteindre.

L'erreur qui engendre la faiblesse morale a pour cause l'ignorance proprement dite ou l'ignorance passagère que cause la passion. On guérit la première assez facilement par l'instruction, et la seconde par la discipline. Mais la passion devient d'autant plus puissante qu'on a cédé plus souvent à ses accès, et que la faiblesse a passé en habitude. De même la résistance à la tentation coûte d'autant moins qu'elle a été plus constante et plus habituelle. Il en est de cette lutte comme de toutes les autres, dans lesquelles le vainqueur prend l'habitude de vaincre, et le vaincu celle de se soumettre : les premiers combats sont douloureux et la résistance pénible ; mais bientôt elle coûte moins, parce que la volonté s'accoutume à la domination, et que la passion fléchit au premier effort, comme un ennemi souvent vaincu.

IV

Tout individu peut concevoir des désirs dans les trois directions, et des travaux dans les trois directions lui

sont nécessaires. N'eût-il que des désirs industriels, il ne peut les satisfaire qu'autant qu'il connaît quelque chose des lois de la nature et de l'ordre général du monde ; car les forces de l'individu isolé sont tellement bornées, que l'art lui est indispensable pour s'en servir et surtout pour les agrandir. Il y a longtemps que ces forces ont été multipliées par la communication des hommes entre eux et par la formation des sociétés, qui associent notre activité à celle de nos semblables, dans le temps, parce que nous profitons des travaux de ceux qui nous ont précédés, et dans l'espace, parce que nos travaux, liés à ceux de nos contemporains, forment un tout dont les parties diverses dépendent étroitement les unes des autres.

Le travail étant le moyen nécessaire d'atteindre les objets de nos désirs, la société n'est autre chose, en définitive, qu'un arrangement de travaux tendant à une fin commune, à la satisfaction de la plus grande somme possible de désirs pour le plus grand bonheur, c'est-à-dire la complète existence de tous ceux qui y concourent.

Ces arrangements de travail comprennent l'activité humaine dans toutes ses directions et dans toutes ses branches. Ainsi, dans nos sociétés, les uns travaillent pour la conservation et l'agrandissement des sciences et des arts ; les autres, pour la satisfaction des besoins de l'ordre industriel ; les autres, pour la sûreté et le bon ordre du travail commun. Les travaux de tous se divisent et se subdivisent en une multitude de rameaux dont la nomenclature la plus patiente aurait de la peine à

fournir une énumération complète : les uns labourent, tandis que d'autres tissent ou filent ; d'autres creusent la terre pour en extraire les minéraux, ou sondent et parcourent les mers, ou voiturent, transportent et distribuent les objets nécessaires au soutien et à l'agrément de la vie. D'autres s'appliquent à découvrir les secrets de la nature, à en conserver et propager la connaissance par l'enseignement, tandis que d'autres s'emploient à maintenir le bon ordre dans les travaux, soit en enseignant les lois de cet ordre, soit en réprimant par la force et en châtiant ceux qui s'en écartent trop et le troublent.

Tous ces travaux sont si étroitement liés entre eux, que les uns ne pourraient être suspendus ou ralentis sans que les autres en souffrissent, sans qu'un certain nombre de besoins, aujourd'hui satisfaits, cessassent de l'être. Supprimez l'invention qui étend l'art dans toutes les branches, et l'enseignement qui le conserve : aussitôt l'ensemble de l'activité sociale s'affaiblira ; supprimez les travaux appliqués au maintien de l'ordre, et cette activité, mal dirigée, donnera une moindre satisfaction ; supprimez ou réduisez le travail industriel, et la société elle-même meurt ou languit. Aucune branche de l'activité sociale ne peut se perfectionner et acquérir de la puissance sans que son perfectionnement se fasse sentir dans toutes les autres branches et dans chacune d'elles, ni faiblir sans que son affaissement frappe de langueur toutes les autres.

Nos désirs nous poussent au travail et nous y condamnent ; mais si le travail est la condition nécessaire

de la vie, il n'en est pas le but et la fin : il n'est qu'un moyen que nous devons ménager le plus possible afin de nous approcher le plus possible du but par une action plus puissante. C'est la puissance de l'action que nous recherchons en fuyant la peine, et nous devons réduire, autant que faire se peut, le travail employé dans chaque branche de notre activité, afin d'étendre l'emploi de cette activité. Une invention qui augmente la puissance du travail dans une de ses applications ne diminue pas la somme du travail, parce que nos désirs, toujours plus étendus que nos forces, emploient le travail que l'invention a rendu disponible, et en appellent d'autre. Rien ne suscite l'espérance comme le succès, et rien n'encourage au travail comme l'espérance.

La loi constatée pour les travaux industriels, et qui est le point de départ de l'économie politique, s'étend aux travaux de toute sorte : c'est la loi générale de l'activité humaine. Dans quelque direction qu'il travaille, l'homme cherche à satisfaire ses désirs avec la moindre somme de travail possible : c'est pour y parvenir qu'il simplifie les méthodes, qu'il s'élève à la connaissance de lois plus générales, qu'il cherche sans cesse les formes d'arrangements sociaux les plus simples, celles qui emploient le moins de force coactive ; de même que dans l'industrie, il tâche d'obtenir la plus grande somme de produits au prix du moindre effort possible. Cette inclination primitive et universellement reconnue par la raison n'est qu'une forme, un aspect, une part en quelque sorte de celle qui nous porte à étendre notre vie dans l'espace et le temps.

V

Dès que plusieurs hommes ont commencé à combiner leurs travaux d'une façon permanente, la société a été constituée, et à mesure qu'ils ont trouvé des combinaisons plus étendues, la société s'est agrandie. En effet, dès que les hommes combinent leurs travaux pour atteindre un résultat commun, ils se lient par une obligation étroite, puisque le résultat commun est ou n'est pas atteint, selon que chacun remplit ou ne remplit pas la fonction qui lui est assignée.

Cette vérité si importante est palpable en quelque sorte, lorsqu'il s'agit de la coopération la plus grossière et la moins durable. Si plusieurs chasseurs conviennent de se réunir afin de circonvenir et atteindre plus sûrement le gibier et se le partager ensuite, le chasseur qui ne se rend pas à son poste ou qui l'abandonne peut être cause que le gibier s'échappe, et frapper de stérilité les travaux de tous ses associés. Si plusieurs hommes se réunissent pour soulever et transporter un fardeau, celui qui ne fait pas effort, ou qui interrompt son effort, peut être cause que le fardeau ne soit pas soulevé ou qu'il retombe sur ses associés : son inaction ou sa défection empêche que le but commun ne soit atteint.

Remarquez que si tous les chasseurs, moins un, manquaient à leur poste ou l'abandonnaient, ils auraient frappé de stérilité le travail de celui qui se serait

loyalement acquitté de son engagement, de sa fonction : il en serait de même dans le cas des hommes associés pour soulever et transporter un fardeau.

Lorsque les hommes ont mis en commun d'une façon permanente leurs travaux et la rémunération de ces travaux, la coopération et les devoirs qu'elle impose sont devenus moins apparents, mais plus étendus ; ils ont embrassé la vie entière. Le but est complexe ; les moyens employés pour l'atteindre le sont aussi ; mais tout se passe d'ailleurs comme dans la combinaison des chasseurs et dans celle des individus réunis pour soulever et transporter un fardeau.

Tout arrangement de travail donne lieu à un partage de fonctions : chacun y travaille pour tous et tous pour chacun : travaux et rémunération se distribuent selon des lois dont la forme et les détails peuvent varier à l'infini, mais dont l'existence est nécessaire. Ces lois sont plus ou moins conformes aux désirs de tous, et selon le degré de cette conformité, le travail est plus ou moins actif, plus ou moins fécond.

Dans cet arrangement, il n'est pas nécessaire que chacun travaille pour obtenir directement et par lui-même les objets auxquels tendent ses désirs ; il peut travailler à satisfaire les désirs des autres, tandis que d'autres travaillent pour satisfaire les siens : et le but commun, qui est la plus grande satisfaction possible, est d'autant plus facilement atteint que la coopération s'étend davantage. C'est une vérité que l'économie politique a mise en pleine lumière, lorsqu'elle a décrit le partage des fonctions industrielles et signalé ses effets.

La même vérité ressort, dans les autres branches d'activité, de la nécessité d'attribuer à ceux qui travaillent hors de l'industrie une portion du fruit du travail industriel, nécessité évidente de soi, puisque sans cette attribution un individu ne saurait vivre.

Ainsi le travail d'un individu peut avoir lieu dans une des trois directions que nous avons indiquées, tandis qu'il cherche sa rémunération dans une autre. Sous l'empire des arrangements en vigueur aujourd'hui, par exemple, je peux travailler à des recherches scientifiques en vue de Dieu, comme aussi en vue de la gloire ou de la richesse. Je peux de même me livrer au travail industriel, non-seulement en vue de la richesse, mais en vue de Dieu et de la réputation. Je peux désirer la richesse pour briller ou pour faire de bonnes œuvres, ou simplement pour vivre avec plus de sécurité et de repos. Je peux faire ce que je considère comme l'accomplissement d'un devoir pénible en vue de Dieu ou pour la gloire, ou pour m'enrichir ; je peux rendre des services personnels à mon semblable pour obtenir son estime, son affection ou celles du monde, ou des richesses, comme aussi pour m'acquitter d'un devoir, pour me conformer aux lois constitutives de l'ordre général, aux lois divines.

Ainsi le désir intime qui détermine l'individu à l'action est souvent caché et en tout cas il serait bien téméraire de juger à la hâte et grossièrement du désir par l'acte, puisque en faisant un acte, l'individu peut avoir un but médiat tout différent de son but immédiat.

Il serait plus téméraire encore de commettre cette

confusion trop commune lorsqu'il s'agit d'une suite d'actes, d'une profession. Ainsi il serait fort injuste de croire que, parce qu'une personne s'est vouée au travail industriel, elle considère l'acquisition des richesses comme le but suprême de son activité; que celle qui s'emploie aux services personnels est simplement animée du désir de plaire ou d'être estimée; et que celle qui travaille, soit à la science, soit au culte, soit à rendre la justice et faire observer l'ordre, n'ait d'autre désir que celui de Dieu. La profession de chacun résulte rarement d'une élection libre de sa volonté : la naissance, la fortune, les relations sociales déterminent presque toujours le choix de la fonction où chacun travaille pour tous et cherche sa rémunération. Cette fonction est indifférente lorsqu'elle est utile : ce qui ne l'est pas, c'est la direction que la volonté libre de chacun donne à ses désirs; c'est la hiérarchie qu'elle établit entre eux et le but vers lequel elle dirige l'ensemble de l'activité personnelle; mais tout ce travail qui caractérise l'homme moral est indépendant de la profession exercée et peut être bien ou mal dirigé, quelle que soit cette profession.

VI

La bonne direction est celle qui est la plus conforme à l'ordre général ou à la loi divine, telle que nous pouvons la connaître. Si la conservation et l'accroissement de la vie est notre fin, si c'est le but commun assigné à l'activité de tous et de chacun, les actes qui

y tendent sont bons, ceux qui n'y tendent pas sont mauvais : les habitudes et les professions qui favorisent la conservation ou l'accroissement de la vie sont bonnes; les habitudes contraires au travail et l'activité contraire au développement de la vie sont mauvaises. Quelque diversité qu'il y ait dans les fonctions et dans les actes, le but est un, et toutes les actions sont jugées selon qu'elles y tendent ou s'en éloignent.

Cette tendance constante et supérieure de l'activité collective n'exclut ni les désirs dont la rémunération industrielle est la fin, ni ceux qui cherchent une rémunération sympathique ; mais elle les règle et les qualifie. Celui qui marcherait à l'acquisition des richesses, de toutes ses forces et par tous les moyens, pourrait diminuer la vie en lui-même et surtout en autrui : celui qui obéirait aveuglément aux désirs sympathiques pourrait attenter à la vie de mille manières, en se précipitant après l'amour, la réputation ou la gloire. Mais si, dans les fonctions qu'on exerce, quelles qu'elles soient, on règle ses désirs sur la loi de vie, on ne peut commettre d'autres fautes que celles qui résultent de l'erreur positive, de l'ignorance, de la faiblesse et de l'incertitude des jugements humains.

Tout acte ou toute suite d'actes tendant à satisfaire des désirs humains sont utiles à cette satisfaction. La conformité du désir et de l'acte constitue l'utilité individuelle ou privée. Lorsqu'un acte ou une suite d'actes tendent à satisfaire des désirs conformes ou non contraires à la fin de la société, ils sont d'utilité commune ou publique, *utiles* dans toute l'acception du

mot. Les actes, considérés au point de vue de l'utilité, prennent le nom de *services*. Ainsi il y a évidemment des travaux, des services et de l'utilité en dehors des travaux, des services et de l'utilité économiques. Les désirs, selon qu'ils sont bons ou mauvais, engendrent des actes utiles, inutiles ou nuisibles : les uns et les autres se qualifient selon qu'ils sont conformes ou contraires à la fin commune. L'économie politique, ne considérant qu'une branche de l'activité humaine, ne peut qualifier les actes que par leur utilité individuelle : la science sociale, qui considère à la fois toutes les branches de l'activité humaine, peut et doit qualifier les actes au point de vue de l'utilité collective.

Les travaux qui tendent au but de l'activité collective de la société sont les seuls qui soient incontestablement utiles : les autres sont considérés comme inutiles et nuisibles. On pourrait même peut-être à la rigueur dire que tous les travaux inutiles sont nuisibles; car la somme d'activité dont dispose, soit un individu, soit une société étant limitée, l'activité dépensée en travaux inutiles est retranchée de cette somme et soustraite aux travaux utiles. Mais qui pourrait être juge infaillible de l'utilité de tous les travaux? Personne, évidemment. En effet, rien n'est plus difficile que d'embrasser sous tous les aspects la portée d'un travail et d'en mesurer toutes les conséquences ; rien n'est plus facile que de se tromper dans cette appréciation et rien n'est plus commun que les erreurs de ce genre. D'ailleurs, le travail qui peut nous sembler le plus inutile au point de vue social est sans contredit utile au point de

vue individuel, puisqu'il est causé par un désir et ne saurait continuer s'il ne satisfait ce désir. Il n'est pas certain que ce travail, s'il était supprimé, fût remplacé par un travail utile. Sa continuation produit toujours un bon effet : elle entretient une activité dont la direction peut être imparfaite, mais dont l'existence est préférable à l'inaction. Toute activité non nuisible est en définitive un accroissement de vie.

On peut juger qu'un acte ou une suite d'actes sont nuisibles et contraires à la fin commune, lorsqu'ils tendent à la diminution de la vie : tels sont le meurtre, le vol et autres crimes qui peuvent bien satisfaire le désir individuel de celui qui les commet, mais qui diminuent la somme de la vie et sont, par conséquent, contraires à la fin commune, à la loi de Dieu.

A l'utilité correspond l'*intérêt* ou sentiment de ce qui est utile. Comme il y a mille manières de considérer l'utilité privée, il y a une multitude d'intérêts privés, de désirs dirigés en sens contraire les uns des autres et de désirs exclusifs les uns des autres qui ne peuvent être satisfaits à la fois. A l'utilité collective et commune correspond l'intérêt collectif et commun d'un groupe d'hommes quelconque ou d'une société. L'intérêt commun de l'humanité, le plus élevé que nous puissions concevoir, est la règle ; c'est celui dans lequel viennent se confondre tous les intérêts privés éclairés et respectables.

Il est nécessaire à la conservation et à l'agrandissement des sociétés que des travaux soient exécutés dans les trois directions de l'activité humaine et dans ses

diverses ramifications : il est nécessaire que ces travaux soient entre eux dans une certaine proportion. Mais dans quelle proportion doit être développée l'activité de chaque branche? Combien d'individus et quels doivent être affectés à chaque genre de travail et quelle doit être leur rémunération? A qui appartient-il de déterminer quels travaux seront exécutés et quels individus les exécuteront, de faire pour la société le choix que fait chacun entre ses désirs et entre les moyens de les satisfaire? Tels sont les problèmes dominants dans l'arrangement de toute société, ceux qui doivent être résolus avant tous les autres.

En attendant que nous les examinions, nous devons remarquer :

1° Que, le travail étant d'obligation générale, tout homme y est tenu et que celui qui cherche à s'y soustraire va contre la fin de la société dans laquelle il est un membre au moins inutile ;

2° Qu'on se conforme à l'ordre général en se livrant aux travaux utiles en vue de cet ordre et en satisfaisant par ces travaux des désirs légitimes ;

3° Que le progrès de l'activité humaine dans les trois directions tend à satisfaire l'intérêt collectif de l'humanité et à nous rapprocher de l'ordre général. En effet, dans l'industrie, la puissance du travail augmente avec la science, et dans la science, le progrès consiste à faire rentrer dans une seule loi les faits compris dans plus d'espace et plus de temps ; dans les relations des hommes entre eux, le progrès consiste dans la charité ou union en Dieu, c'est-à-dire dans la volonté plus

grande de s'entr'aider pour atteindre le but et dans la participation d'un plus grand nombre de volontés à l'activité commune.

VII

Dans tout le cours de la civilisation, nos désirs tendent aux mêmes objets et ont une même fin, qui est le bonheur : mais ils ne sont ni uniformes, ni égaux entre eux. Toutefois, dans l'infinie variété de leur développement, ils sont jusqu'à un certain point susceptibles d'une mesure commune, quant à leur objet, et l'on peut observer, quant à leur fin, des périodes alternatives bien marquées.

On mesure la valeur d'une société et son degré d'avancement par la somme des désirs qui s'y développent et par l'activité à laquelle ils donnent lieu, par la puissance qu'on a de les satisfaire dans les trois directions. On peut mesurer la puissance d'une société sur le monde extérieur, la coopération plus ou moins intime qui résulte de ses arrangements et aussi la science et le sentiment d'ordre général qui y règnent. On mesure la valeur de l'individu à l'élévation, comme aussi à l'intensité de ses désirs et à l'énergie de l'action par laquelle il s'efforce de les satisfaire.

Nos désirs sont d'autant plus élevés qu'ils s'étendent sur plus d'espace et de temps ; d'autant plus ordonnés qu'ils portent à la fois sur les trois mobiles. Le défaut d'ordre et d'équilibre dans nos désirs cause une souffrance morale que nous éprouvons chaque fois que

nous accordons un développement excessif aux désirs d'une classe aux dépens de ceux des autres.

Cette souffrance se fait sentir surtout quand les désirs de l'ordre divin sont sacrifiés à ceux de l'ordre industriel ou de l'ordre sympathique. En effet, les désirs industriels et sympathiques tendent à une possession exclusive et provoquent, par conséquent, des chocs inévitables entre les divers individus, si une autorité supérieure ne détermine les limites assignées à la jouissance de chacun. D'ailleurs, lorsque les hommes s'abandonnent aux désirs inférieurs, ils cherchent une rémunération qui ne saurait les contenter, qui leur échappe à tout instant ou se trouve vaine; tandis que lorsqu'ils cherchent Dieu, la rémunération directe de leur effort ne peut manquer et les autres viennent par surcroît. En cherchant l'ordre et la règle, les hommes deviennent à la fois plus riches et plus unis.

Il faut bien distinguer ces deux choses si différentes, la puissance et l'équilibre : la première se développe d'une manière presque uniforme et son développement donne lieu à des périodes alternatives de contentement et de souffrance, selon que nos désirs sont ou ne sont pas en équilibre.

On ne reste pas dans l'équilibre. Un progrès industriel, par exemple, pousse les idées vers l'industrie et peut faire négliger celles de sociabilité et d'ordre : un progrès de ce genre peut aussi faire reconnaître que les idées régnantes d'ordre et de sociabilité sont insuffisantes et en faire chercher de nouvelles. Cependant on n'a pas une conception satisfaisante de l'ordre divin :

on refuse l'ancienne et on ignore la nouvelle, qui ne peut être formulée un peu clairement qu'au bout d'un temps assez long ; et pendant ce temps, on souffre, quelle que soit d'ailleurs la puissance de la civilisation.

Ces alternatives de souffrance et de contentement seront peut-être moins sensibles à l'avenir, une fois que l'idée de progrès sera admise, avec toutes ses conséquences. Jusqu'à ce jour en effet, on a recherché une science définitive, et maintes fois on a cru la posséder : plus tard, lorsqu'on a reconnu la nécessité d'aller plus loin et de travailler encore à découvrir, on s'est affligé. On doit éprouver des sentiments moins inégaux lorsqu'on est persuadé qu'on ne possède qu'une science imparfaite et qu'on sait qu'elle est progressive.

ÉTUDE III

DE LA FORMATION DU POUVOIR COACTIF

« La société des hommes se tient et se coud, à quelque prix que ce soit; en quelque assiette qu'on les couche, ils s'appilent et se rengent en se remuant et s'entassant : comme des corps mal unis, qu'on empoche sans ordre, treuvent d'eulx-mesmes la façon de se ioindre et s'emplacer les uns parmy les aultres, souvent mieulx que l'art ne les eust sceu disposer. »

MONTAIGNE, l. III, ch. IX.

I

L'observation nous montre chez tous les hommes, à différents degrés de puissance : 1° des besoins qui éveillent la volonté et la poussent à l'action ; 2° une raison qui, observant et comparant les sensations perçues au moyen d'organes semblables, éclaire cette volonté active et la dirige dans les entreprises que lui suggèrent sans cesse des désirs toujours renaissants et toujours croissants.

Le corps, l'âme et les facultés de tous les hommes se ressemblent, mais n'ont pas chez tous la même force ; il y a au contraire, dans le développement des divers individus, des degrés infinis, des inégalités énormes qu'on ne saurait mesurer.

Supposons un moment l'existence d'une réunion

d'individus, comme celle qui résulte du rapprochement fortuit d'un certain nombre de sauvages ou de l'arrivée à terre des passagers d'un navire naufragé. Le fait saillant qui frappe notre observation à l'aspect d'une agrégation pareille est la diversité des inclinations et des volontés individuelles. En effet, chacun dirige sa volonté selon son degré de développement intellectuel et moral, d'où naissent une multitude de directions diverses. Cependant la puissance de l'activité de tous et de chacun est limitée et inférieure aux désirs, dont un grand nombre, ceux qui se rapportent au corps, sont exclusifs les uns des autres, parce qu'ils ont pour objet des choses matérielles.

Si tous ces désirs divers et opposés les uns aux autres étaient abandonnés à eux-mêmes et produisaient des actes, les individus agglomérés se choqueraient nécessairement : le plus faible, réduit à céder au plus fort, trouverait moins d'avantages que d'inconvénients dans la compagnie de ses semblables. De là l'isolement dans lequel se plaisent les peuplades sauvages. A la fin cependant et tout d'abord, si les individus qui forment l'agrégation fortuite appartiennent à un peuple civilisé, chacun sait qu'en établissant un ordre dans l'activité de tous et de chacun, il retirera de la collaboration de ses semblables des avantages considérables qu'il ne pourrait obtenir par aucun autre moyen : avantages de collaboration industrielle, de commerce sympathique, de protection mutuelle, et services personnels de toute sorte inaccessibles à l'individu isolé. Dès que l'idée d'ordre et d'arrangement du travail en vue d'une

fin commune surgit dans une agrégation d'hommes, la loi se manifeste, le pouvoir politique naît et la société est fondée.

Cherchons donc maintenant si la loi et le pouvoir politique, soit qu'ils naissent pacifiquement ou se forment par la guerre, sont des produits du caprice et du hasard ou s'ils obéissent à des lois constantes.

L'individu isolé, abandonné à lui-même et aux inclinations permanentes de l'homme, agit pour satisfaire ses besoins, c'est-à-dire pour conserver et étendre son *moi* en s'assujettissant le monde extérieur et ses semblables : en d'autres termes, il cherche à croître et à durer, sans jamais songer à faire un acte qui puisse diminuer son existence dans le temps et dans l'espace. Tel est l'intérêt personnel reconnu par le sens commun et par tous les hommes ; tout acte de l'homme isolé contraire à cet intérêt ne saurait être commis que par ignorance, involontairement.

L'intérêt personnel compris par une intelligence grossière porte l'individu à renverser tout obstacle qui s'oppose à la réalisation de ses désirs : si son semblable vient s'approprier des objets qui puissent servir à satisfaire les désirs de l'un ou de l'autre, la guerre naît. L'homme alors tue l'homme ; il le mange, puis, lorsque la notion de son intérêt s'étend, il s'approprie la personne et les services du vaincu et le fait esclave. De là les luttes qui ont précédé les temps historiques et celles dont le récit occupe la plus grande partie des tristes annales de l'humanité.

Dans ces luttes, la force brutale règne en souveraine :

mais ce serait une étrange erreur de la considérer comme une puissance aveugle et capricieuse : elle est, au contraire, déterminée par les lois constantes qui résultent de la nature des choses. Dans la lutte de deux individus, lequel l'emporte? Est-ce celui qui a reçu de ses pères la constitution physique la plus robuste? Alors c'est celui dont les aïeux ont le plus exactement pratiqué, sciemment ou sans les connaître, les lois de l'hygiène. Est-ce celui dont l'intelligence et le corps sont le plus endurcis et préparés au combat, celui qui possède des armes supérieures, ou qui a mieux choisi l'heure et le champ, de manière à se ménager des avantages? Mais en quoi consistent ces avantages, sinon dans la supériorité de l'intelligence et du travail? Ainsi la force, même la plus grossière et la plus brutale, n'est point un effet du hasard : elle est le fruit d'une activité plus énergique ou mieux dirigée.

Ainsi, même en nous plaçant dans l'extrême hypothèse de l'individu isolé ou de l'agrégation fortuite d'individus plongés dans la plus infime sauvagerie, nous trouvons que l'observation exacte de certaines lois assure la supériorité et donne un titre au pouvoir. L'état de guerre lui-même et dès son origine n'est pas en dehors de l'ordre et de la règle.

Mais il répugne de considérer l'état de guerre comme l'état primitif de l'homme et de parcourir lentement les hypothèses successives qu'il faudrait exposer pour décrire la formation de la société par ce moyen, c'est-à-dire par l'esclavage. Le lecteur d'ailleurs peut avec peu de travail se représenter ces hypothèses. Le plus

fort établit au mieux de ses intérêts la règle des rapports qui doivent exister entre lui et ses inférieurs : ceux-ci acceptent s'ils n'imaginent aucun moyen d'obtenir une condition meilleure. Ensuite la supériorité se déplace parfois, les luttes se renouvellent, les positions changent, mais le lien social est formé et ne se dissout plus.

La guerre est entrée pour une grande part dans la formation des sociétés et dans les modifications successives qu'elles ont subies ; mais il est évident qu'elle n'a pas été leur point de départ. La société naît spontanément de la famille. Examinons donc une hypothèse plus consolante, celle d'une famille dont tous les membres, nés du même corps, reçoivent la même éducation et voient leur activité dirigée vers un but commun, l'intérêt collectif de la famille, tel qu'il est compris par le père dans un arrangement de travaux conçu par lui. Cet arrangement, qui assure à chacun la coopération de tous, est favorable, non-seulement à l'intérêt collectif, mais aussi à l'intérêt privé de chacun, parce qu'il procure à chacun le moyen de satisfaire un plus grand nombre de désirs que s'il cherchait l'isolement.

L'intérêt collectif exige tout d'abord la suppression de la guerre entre les membres de la famille. Il est évident, en effet, que si chacun passait sa vie à attenter contre son voisin et à se défendre contre ses attaques, il ne lui resterait que peu de temps et d'activité pour satisfaire un grand nombre de désirs, notamment ceux qui correspondent aux travaux industriels : tout entier absorbé par la guerre, l'homme serait réduit à mourir

de faim ou à traîner une vie misérable. Du sentiment de cette vérité sont nés les règlements que le père enseigne par la raison et fait observer au besoin par la force et qui partout interdisent la fraude, la violence entre frères et prescrivent la paix dans l'intérieur de la famille. Ces règlements sont à la fois conformes à l'intérêt privé du père de famille et à l'intérêt individuel de tous les membres de la famille, à l'intérêt collectif.

Les règlements du vainqueur après la guerre ou du père de famille, en tant qu'ils se rapportent à son intérêt propre, n'ont d'autre sanction que la force ; mais dès que l'on comprend qu'ils sont conformes à l'intérêt commun des sujets ou enfants, ces règlements acquièrent une nouvelle et puissante sanction, intérieure en quelque sorte, l'assentiment de l'opinion publique. Alors chacun sent que son intérêt propre et permanent est lié à l'observation du règlement et que c'est par cette observation qu'il lui est possible de mieux se développer dans l'espace et dans le temps.

Il est bien possible que chacun pense que s'il pouvait, lui seul, enfreindre la loi au profit de ses désirs actuels et, par exemple, augmenter sa rémunération en prenant sur celle d'autrui, son intérêt personnel serait mieux satisfait que par l'observation de la loi. Mais en ce cas même et sans tenir compte de l'erreur que renferme une telle opinion, l'intérêt personnel ainsi compris serait manifestement opposé à l'intérêt durable de tous : il serait donc frappé de la réprobation publique et condamné par la propre intelligence du coupable. Celui-ci ne pourrait se refuser à comprendre qu'en

agissant selon son intérêt personnel immédiat, il attenterait aux lois d'ordre général desquelles dépendent son existence et celle des autres.

Si son intelligence ne s'élevait pas jusque-là, il ne sentirait que la réprobation publique; et s'il était indifférent à l'approbation ou à l'improbation de ses semblables, ses mauvais désirs ne pourraient être confirmés que par la force brutale, comme ceux des animaux, ou comme les forces non intelligentes qui s'opposent au développement de la vie humaine.

Ainsi, il y a trois sanctions qui constituent tout pouvoir coactif un peu respectable. La première, tout interne, appartient à la conscience ; la seconde et la troisième sont extérieures et s'adressent à nos désirs d'ordre inférieur, l'une aux désirs sympathiques, l'autre à nos désirs sensuels que vient frapper et froisser la peine.

En plaçant la loi sous l'autorité directe et personnelle en quelque sorte de Dieu, comme l'ont fait la plupart des législateurs anciens, on ajoutait une sanction à celles que nous avons énumérées, ou plutôt on étendait la troisième dans une proportion telle qu'elle n'avait d'autres limites que celles de l'intelligence et de l'imagination des hommes. Cette sanction résulte de la crainte d'être puni ou de l'espoir d'être récompensé par la justice divine, indépendamment de l'opinion et de la force matérielle dont dispose le pouvoir politique : la crainte et l'espérance de la justice divine s'étendent sur toute la vie et s'y font sentir sans interruption.

Mais si nous laissons de côté les peines et récompenses de la vie future, qui sont évidemment hors de notre

sujet, nous pouvons sans peine reconnaître que les préceptes des législateurs religieux n'étaient ni mensongers ni déraisonnables et qu'ils peuvent, au contraire, être réduits à des raisonnements en forme. Ces législateurs étaient vraiment inspirés de Dieu lorsqu'ils exprimaient une loi fondamentale et permanente, et il y avait, dès cette vie, châtiment ou récompense assurés à ceux qui enfreignaient ou observaient la loi : seulement l'observateur et l'infracteur ne voyaient guère le lien qui rattachait ensemble la sanction et la loi, tandis que le législateur le voyait plus ou moins distinctement.

L'invocation de l'autorité divine a servi, comme les autres sanctions, pour le bien et pour le mal. L'intérêt privé a pu l'exploiter à son profit contre l'intérêt collectif, ainsi qu'on l'a vu dans les législations de l'Inde et de l'antique Égypte. Le législateur lui-même n'a pas toujours vu clairement la vérité, et lorsqu'il a commis une erreur, cette erreur a été sanctionnée et défendue par la puissance tenace de l'autorité religieuse.

Entre les diverses religions, comme entre les diverses législations qui leur étaient proposées, les peuples ont préféré celles qui étaient le plus conformes à leurs intérêts collectifs, tels qu'ils les comprenaient ou les sentaient. Leur choix a rarement été dirigé par le raisonnement, qui est presque toujours impuissant à embrasser des faits complexes et à rattacher ensemble des considérations éloignées les unes des autres : ils se sont de préférence laissé conduire par le sentiment ou conscience qui résultait de l'ensemble de leurs notions.

II

Qu'un homme s'empare par la persuasion ou par la force de la volonté de son semblable pour la diriger au gré de la sienne, il n'y a rien en cela qui soit de nature à nous surprendre, car c'est un phénomène dont nous sommes chaque jour témoins. Mais qu'un pouvoir s'impose à toute une société ; que, malgré les révolutions qui sans cesse le déplacent et le transforment, il dure toujours et sans interruption ; c'est là un fait étrange et important sur lequel notre imagination ne saurait trop fortement se fixer.

Comme on a vu la plupart des pouvoirs politiques existants se constituer par la force brutale dont ils aiment à faire parade, on est généralement porté à penser qu'ils s'établissent et durent un peu au hasard, par la possession de cette force, et l'on ne cherche guère à remonter plus haut : on ne prend pas garde que la possession de la force est un effet avant de devenir une cause et qu'on peut trouver son origine.

La cause première de la formation du pouvoir politique est le sentiment plus ou moins éclairé d'intérêt collectif qui s'élève du sein de toute société, de tout groupe d'hommes réunis ou même rapprochés et en forme en quelque sorte la conscience. Ainsi, nous voyons les peuplades sauvages habituées à vivre sans chef, s'en donner un temporairement pour la chasse ou

la guerre [1] ; lui obéir et reconnaître ses ordres, tant qu'elles sont sous l'empire d'un sentiment d'intérêt commun ; puis s'isoler de nouveau dès que ce sentiment s'efface. Nous voyons les peuples de l'Océanie respecter le *tabou* qui garantit leurs intérêts collectifs et punir les infracteurs, comme les Grecs punissaient les sacriléges de peur qu'ils n'attirassent sur eux la colère des dieux.

Mais pourquoi chercher des témoignages au loin, dans les récits des historiens et des voyageurs, lorsque nous avons parmi nos contemporains et sous nos yeux de nombreux exemples de formation d'un pouvoir coactif? Les voleurs, qui enfreignent les lois sociales et vivent en lutte contre elles reconnaissent entre eux certaines lois, dès qu'ils sont associés. Quiconque dénonce leur

[1] « Les sauvages (du Paraguay) ne connaissent entre eux ni princes ni rois... il n'y a ni lois, ni règles fixes pour le gouvernement civil, non plus que pour l'administration de la justice. Chaque famille se croit absolument libre, chaque Indien se croit indépendant. Cependant, comme les guerres continuelles qu'ils ont à soutenir contre leurs voisins mettent sans cesse leur liberté en danger, ils ont *appris de la nécessité* à former entre eux une sorte de société et à se choisir un chef qu'ils nomment *Cacique*. En le choisissant, leur intention n'est pas de se donner un maître, mais un protecteur et un père... Pour être élevé à cette dignité, il faut auparavant avoir donné des preuves éclatantes de courage... Pour parvenir à la dignité de Cacique, les prétendants ont ordinairement recours à quelque magicien... Les républiques ou peuplades d'Indiens se dissipent avec la même facilité qu'elles se forment ; chacun étant son maître, on se sépare dès qu'on est mécontent du Cacique. »

(*Lettres édifiantes*, éd. de 1780, t. IX.)

Les sauvages dont il est question vivaient de la chasse. Avec l'agriculture, la société se fixe et on ne peut plus changer ainsi de chef. A mesure que les hommes retirent un avantage plus grand de la coopération, le lien social devient plus fort.

association à la justice, quiconque même n'apporte pas exactement au partage ce qu'il a volé personnellement est tenu entre eux pour infâme et digne de châtiment. Pourquoi? Parce que chacun comprend et sent très-distinctement que les dénonciations et même l'inexactitude des déclarations attentent à l'existence de la société dont il est membre, en même temps qu'il sent les avantages que son intérêt, tel qu'il le comprend, retire de cette société.

Les joueurs forment une société d'une autre sorte : ils ont un désir, un but commun, qui est de jouer : c'est leur intérêt collectif, tel qu'ils le comprennent. On sait jusqu'à quel point ils sont exacts dans le paiement de ce qu'ils appellent une *dette d'honneur*, combien est réprouvé parmi eux celui qui cherche à se soustraire à l'obligation de payer cette dette et surtout celui qui, profitant des lois civiles, se refuse à la reconnaître. Cet étrange point d'honneur, qui ne s'étend nullement aux autres obligations des joueurs, n'est autre chose qu'un sentiment d'intérêt collectif étroit, mais très-distinct et très-vif.

Il en est de même du point d'honneur que l'on peut observer dans certaines professions et qui exagère l'obligation de remplir certains devoirs, lors même qu'il faudrait pour cela négliger les autres. Ainsi un commerçant peut n'être ni bien franc, ni très-généreux, ni très-brave, sans manquer en quoi que ce soit de l'estime de ses confrères; mais il est méprisé par eux dès qu'il manque à l'exécution ponctuelle de ses engagements. C'est que ni la franchise, ni la générosité, ni la

bravoure ne sont indispensables à l'existence du commerce, tandis que cette existence, diminuée du crédit, lorsque les engagements des commerçants ne sont pas exactement remplis, se trouve réduite à peu de chose.

Le militaire, au contraire, ne se pique point de remplir avec exactitude ses engagements pécuniaires; il croit même se distinguer jusqu'à un certain point du commerçant en les traitant légèrement; mais si sa bravoure est mise en question, il se sent frappé d'infamie. En effet, la bravoure est la condition première de l'existence de la profession militaire [1]; c'est la qualité indispensable, celle, par conséquent, que le point d'honneur exige à tout prix.

L'esprit de corps qui se manifeste souvent d'une manière si étrange dans certaines confréries ou certaines professions, n'a pas d'autre origine : de même que l'esprit de famille et le patriotisme à tous les degrés, cet esprit de corps ou point d'honneur, est un embryon de pouvoir politique.

Montesquieu mentionne [2] diverses règles d'honneur

[1] Dans les sociétés sauvages, le point d'honneur militaire est tout différent. « La mort en bataille, au lieu d'être considérée comme honorable, est un accident qui expose la mémoire d'un guerrier à l'imputation d'avoir été imprudent ou téméraire. » — Robertson, qui mentionne ce fait, d'après Charlevoix, explique très-bien ce point d'honneur si différent du nôtre. « Si les faibles tribus américaines avaient eu, dit-il, le même point d'honneur que les peuples puissants de l'Europe, elles auraient été ruinées. » L'honneur militaire, chez ces tribus, consiste à souffrir. Le guerrier s'élève dans la hiérarchie en prouvant qu'il est capable d'endurer, sans dire un mot, les coups et les injures. (Voy. *Hist. d'Amérique*, l. IV.)

[2] *Esprit des lois*, l. IV, ch. II.

qui étaient en vigueur de son temps et dont la plupart ont péri ou se sont affaiblies à la suite des changements survenus dans la société. Toutes se rapportaient à la conservation de l'ancien régime militaire et féodal. « Les choses que l'honneur défend, écrivait ce publiciste, sont plus rigoureusement défendues lorsque les lois ne concourent point à les proscrire, et celles qu'il exige sont plus fortement exigées, lorsque les lois ne les demandent pas. » La nécessité de conservation qui inspire le point d'honneur lui imprime ce singulier caractère : un pouvoir d'opinion vient suppléer au défaut de la loi et la combattre au besoin.

On a observé souvent combien il était difficile aux législateurs d'effacer certains sentiments nés d'un état social antérieur, notamment celui de la vengeance dont l'exagération est si remarquable chez tous les peuples sauvages ou arrivés à mi-chemin, si l'on peut ainsi dire, de la barbarie à la civilisation. Dans les anciennes sociétés, ce sentiment naissait d'une nécessité de conservation : en l'absence d'un pouvoir public assez fort pour faire respecter l'ordre, assez vigilant pour s'acquitter de ce devoir et assez universellement reconnu pour que nul ne pût se flatter d'échapper au châtiment d'un crime commis, il n'y avait de sécurité que dans ce sentiment exagéré de vengeance tel qu'on peut l'observer chez les Corses, chez les Arabes et ailleurs, qui rend toute une tribu solidaire de l'injure faite au plus insignifiant de ses membres et assure la punition du coupable. Quelques inconvénients que puisse avoir à nos yeux ce système de répression des crimes, il vaut

mieux l'adopter évidemment que de laisser les crimes impunis. C'est pourquoi, là où il existe, l'opinion exige la vengeance, lors même que l'intérêt privé ne l'exige pas ou s'y oppose : chacun sent dans sa conscience que celui qui cherche à se soustraire à l'obligation de se venger attente à la sécurité de tous et affaiblit les garanties de paix que la vengeance assure à la société. Un sentiment intime de conservation collective domine et dirige la conscience de tous, de manière à former ce qu'on peut, à juste titre, appeler la conscience publique.

C'est cette conscience qui fonde et soutient, modifie, détruit et remplace les pouvoirs politiques. Elle est sujette à se tromper, même grossièrement, mais elle ne cesse jamais de disposer de la force. Il y a longtemps qu'on l'a observé : le despotisme le plus brutal et le plus absolu est toujours limité par l'opinion sur tel ou tel point [1], et il y a certains actes qui lui sont interdits à peine de mort. Ajoutons que les pouvoirs politiques, quels qu'ils soient, sont presque toujours dirigés par l'opinion, laquelle est légitimement responsable de tout gouvernement et de toute loi.

Les erreurs que l'individu peut commettre contre sa propre existence peuvent aller jusqu'à causer la dégé-

[1] « C'est une erreur de croire qu'il y ait dans le monde une autorité humaine à tous égards despotique ; il n'y en a jamais eu et il n'y en aura jamais : le pouvoir le plus immense est toujours borné par quelque coin... Il y a dans chaque nation un esprit général sur lequel la puissance est fondée : quand elle choque cet esprit, elle se choque elle-même et s'arrête nécessairement. »

MONTESQUIEU, *Grandeur et décadence*, ch. XXII.

nérescence de sa race ou même sa mort : si elles sont moindres, la force vitale l'emporte et les rectifie. Il en est de même des sociétés : si le principe vital y prédomine, le pouvoir politique ne peut, dans ses erreurs, franchir une certaine limite. S'il la dépasse, si la société contracte de mauvaises habitudes dont elle ne sache revenir, elle tombe en décadence ou périt, à moins que la guerre ne lui fasse subir une transformation violente. Dans les multitudes, l'erreur rationnelle est plus facile que chez les individus, mais le sentiment de conservation n'y est pas moins fort, et il peut être éclairé par l'expérience et le temps.

Ce sentiment d'intérêt collectif, c'est-à-dire de conservation et d'agrandissement qui, dans certaines de ses manifestations se nomme *point d'honneur*, qui prend le nom d'*esprit de corps* dans de petits groupes d'hommes, s'appelle *patriotisme* ou *esprit public*, quand il s'agit d'une société, *conscience morale* ou religieuse lorsque l'on considère l'humanité tout entière. C'est ce sentiment qui crée, conserve ou détruit les pouvoirs coactifs devant lesquels doivent fléchir les intérêts individuels aveugles; c'est le désir souverain qui règle les intérêts particuliers, et duquel émanent la justice, les lois, les mœurs, le pouvoir dans la plus ample acception du mot.

Ceux qui, dans le pouvoir, ne voient que la force matérielle, n'aperçoivent qu'une bien faible part de cette puissance coactive qui ramène sans cesse les intérêts et les désirs individuels dans la ligne de l'intérêt collectif de la société ; car nous sommes soumis dans

un bien plus grand nombre de nos actes à l'opinion qu'au pouvoir politique proprement dit. D'ailleurs, l'opinion publique pénètre bien plus profondément dans notre vie ; elle nous touche et nous presse à chaque instant ; elle nous suggère non-seulement nos actions, mais nos croyances, avec une autorité contre laquelle nous pouvons lutter, quelquefois même avec avantage, mais à laquelle il est impossible de nous soustraire entièrement.

On a souvent accusé l'opinion d'être capricieuse, et l'on a observé qu'en certains temps elle était toute-puissante, tandis qu'en d'autres temps elle disparaissait presque entièrement. Les caprices dont on se plaint pourraient être réduits à une suite de raisonnements dans lesquels se résume la pensée de chaque temps et de chaque société sur son intérêt collectif. Les intermittences observées dans la force de l'opinion tiennent à ce que tantôt elle a une conception distincte et vive de cet intérêt, tantôt elle cesse de l'apercevoir et tombe dans le doute.

Les religions et les coutumes, établies d'abord par l'opinion, exercent plus tard sur elle une longue influence : ce sont les formes et en quelque sorte les corps qu'elle revêt et qui varient, tout en se modifiant sans cesse et peu à peu par la vie, jusqu'à ce qu'ils périssent et soient remplacés. On a d'abord choisi une règle de conduite, une loi ; ensuite on l'observe machinalement sans bien y prendre garde : plus tard, et lorsque cette loi cesse d'être discutée, on en vient à ne plus la comprendre ; on la surcharge d'interpréta-

tions sous lesquelles elle disparaît, et l'on s'en éloigne sans s'en apercevoir, par l'effet d'une paresse invincible de l'âme, ou plutôt parce que l'intelligence, croyant avoir une règle et une loi, cesse de s'en occuper. Car le propre de l'esprit humain est l'activité : il ne comprend bien que les vérités sur lesquelles il travaille : s'il cesse d'appliquer son attention aux règles générales de conduite, il se portera vers d'autres objets plus simples et plus sensibles ; il perdra l'habitude des grandes pensées et prendra celle des petites.

Ce désir général et souverain qui domine tous les membres d'une société et les enveloppe n'est nullement opposé en essence aux désirs particuliers ; mais il en est très-distinct. Il est infiniment plus durable et plus stable que les désirs individuels, et se fonde sur des connaissances et considérations plus larges : il n'est pas exposé à se modifier et à changer sous l'impression des caprices momentanés qui naissent de nos sensations, et de nos faiblesses personnelles. Lorsque les passions viennent bouleverser les désirs d'un individu, elles ne touchent point les désirs de ses semblables, qui n'éprouvent pas au même instant les mêmes sensations et que rien n'incite, par conséquent, à perdre de vue les intérêts permanents de la société. L'homme agité par les passions se trouve en proie à une folie temporaire, et cette folie est appréciée comme telle par tous ceux que la même passion ne précipite pas en même temps vers un objet semblable, quoique chacun d'eux puisse fort bien l'éprouver à son tour ; ils voient

tous plus ou moins distinctement ce qui échappe à la vue de l'homme agité par la passion.

D'ailleurs, si l'intérêt et le désir momentané de l'individu sont souvent contraires au désir et à l'intérêt permanents de la société, l'intérêt permanent de l'individu et de la famille y est généralement conforme et ne s'en écarte que dans quelques cas peu nombreux. On aperçoit à première vue qu'il doit en être ainsi, puisque l'intérêt de la société, composée d'individus, ne peut pas être contraire à celui de ses membres, et on le voit clairement dès qu'on examine l'un après l'autre les préceptes de la morale. Ces préceptes tendent à diriger et à régler nos désirs, et non, comme on l'a dit, à les diminuer ou à les détruire.

Entre les exceptions notables que l'on rencontre, se trouve le châtiment infligé au criminel. Ce châtiment qui comprime ou détruit la vie du coupable, est manifestement contraire à son intérêt individuel : il est aussi presque toujours manifestement favorable à l'intérêt social, parce qu'il comprime ou anéantit une activité individuelle qui se déployait en contradiction de l'ordre et de l'arrangement établis, une activité qui tendait à réduire le travail utile, et partant, la vie. Ainsi, quant à l'intérêt social, nul doute : le châtiment et la réprobation du coupable augmentent la vie collective : quant au coupable, nul doute non plus : sa vie est diminuée ou détruite. La contradiction des deux intérêts ne peut être contestée.

Il en est de même dans tous les cas où le sentiment du bien public porte l'individu à donner sa vie pour ses

semblables. Quant à la société, nul doute : il lui est très-utile que chacun de ses membres donne sa vie au besoin et surtout ne craigne pas de la donner pour ses semblables ; car cette disposition des hommes au dévouement conserve et augmente à tous égards la somme de la vie. Quant à l'individu qui se dévoue, nul doute non plus : son intérêt personnel lui conseille de ne pas donner sa vie, tandis que l'intérêt permanent de tous les autres individus exige qu'il la donne et que son intérêt permanent demanderait que tout autre, à sa place, n'hésitât pas à la donner.

C'est pour faire prévaloir par une sanction l'intérêt général, que les sociétés ont réservé pour ces cas exceptionnels leurs plus extrêmes châtiments et leurs plus hautes récompenses. Par le châtiment, elles ont mis la sanction à la portée des intelligences les plus étroites et des volontés les plus rebelles : par les récompenses sympathiques, elles ont atteint les âmes les plus tendres, les intelligences les plus hautes et les plus généreuses volontés. Ainsi le châtiment appelle contre le coupable l'animadversion publique et punit son corps par des sensations, en même temps qu'il donne à tous l'enseignement de ces sensations : il frappe dans les deux ordres inférieurs de désirs pour faire mieux prévaloir et comprendre le désir d'ordre supérieur. De même la récompense en richesse et surtout en honneurs et approbation s'adresse à des désirs d'un ordre inférieur qui viennent étayer et fortifier le sentiment de l'ordre suprême et faciliter l'accomplissement du devoir qui en résulte.

Dans le plus grand nombre des cas, l'intérêt public et l'intérêt privé se confondent et la société n'intervient ni pour punir, ni pour récompenser, autrement que par la considération ou la déconsidération. La considération s'accorde à ceux qui confondent le plus leur intérêt privé avec l'intérêt social et la déconsidération à ceux qui comprennent étroitement l'un et l'autre. Telles sont du moins la considération et la déconsidération que l'on peut appeler sociales et légitimes. Il en est d'une autre sorte : celle que l'on accorde à une personne, selon qu'elle a plus ou moins le pouvoir de satisfaire des désirs individuels : ainsi la considération que l'on accorde aux personnes qui exercent les magistratures et qui peuvent nuire ou servir ; ainsi celle que l'on accorde à la possession des richesses, d'un grand talent, de la force physique, de la beauté ; ainsi la déconsidération qui frappe les personnes privées de tous ces avantages. On comprend assez que la considération ou que la déconsidération qui naissent de désirs particuliers a un caractère tout autre que celle qui naît du sentiment de l'intérêt collectif.

III

Nous avons vu que la possession de la force la plus brutale n'était pas un accident fortuit, mais la conséquence de l'observation de certaines lois accessibles à notre raison : la force, même physique, de l'individu et de la famille est le prix de l'observation des préceptes

de l'hygiène et de la morale individuelle, la sanction de ces préceptes dont le but est d'augmenter la croissance et la durée de la famille et de l'individu. Il en est de même quand il s'agit des peuples : entre eux, la possession de la force est la sanction suprême de la morale. — Il est bien entendu, lorsque nous parlons de force, qu'il s'agit d'une force durable et permanente et non pas seulement de celle que peut manifester un accident militaire.

Quel est entre les individus et surtout entre les peuples le plus fort ? C'est celui qui a le plus de puissance dans les trois directions de nos désirs : le plus puissant dans l'ordre industriel, dans l'ordre sympathique et dans l'ordre scientifique ou divin. Si les forces de ceux que l'on compare sont inégalement développées dans les deux directions inférieures, il est clair que la prépondérance est assurée à celui qui s'est élevé le plus haut dans la direction supérieure où se trouve le principe de la force.

Ainsi un individu ou un peuple est d'autant plus fort qu'il est plus riche, d'autant plus riche qu'il est plus industrieux, d'autant plus industrieux qu'il est plus actif et plus savant ; qu'il possède à un plus haut degré les éléments de la puissance économique, tels que nous les avons énumérés ailleurs [1].

Ainsi l'individu et le peuple sont d'autant plus forts qu'ils sont plus sympathiques, parce que la sympathie groupe autour d'eux la force d'autrui. Il n'y a pas pour une société de principe de force mieux constaté et re-

[1] *Traité d'économie politique*, Ploutologie, l. I, ch. III.

connu que la satisfaction des désirs sympathiques, l'union des citoyens et de leurs volontés dans un même but, et je ne sais si l'histoire a vu périr une société dont les membres fussent parfaitement unis.

Enfin l'individu et le peuple sont d'autant plus forts que leurs pensées et leurs actes naissent de désirs plus éclairés dans l'ordre divin où viennent se résumer et se régler tous les désirs inférieurs. C'est pourquoi on a pu dire avec vérité que l'ardeur des désirs de cet ordre et la direction éclairée des actes qu'ils inspirent suffisaient à tout et assuraient la vie. Mais il est indispensable d'entrer dans quelques explications sur ce point si délicat, sans oublier que nous exposons une doctrine exclusivement philosophique, c'est-à-dire fondée sur la raison humaine et sur les conceptions accessibles à cette raison.

Il ne s'agit pas ici d'un amour, quelque ardent qu'il soit, pour Dieu considéré individuellement, si l'on peut ainsi dire, et conçu à l'image de l'homme, par le simple agrandissement des facultés humaines : il s'agit de l'être, caché pour nous et inconnu, qui a créé, qui maintient et transforme le monde par des lois dont l'action nous révèle son existence ; qui est pour nous l'ordre, la règle, et, par conséquent, le principe même de la puissance et de la vie. Ses lois embrassent toute l'activité humaine, dans quelque direction qu'elle s'exerce et s'y appliquent ; une société croît et dure d'autant plus qu'elle les observe mieux ou qu'elle s'en éloigne moins.

Ces lois, telles que nous les comprenons, prescri-

vent, par exemple, une activité sans limites dans l'ordre industriel ; mais elles prescrivent en même temps de ne pas prendre les satisfactions matérielles que procurent les richesses pour but définitif. Ces satisfactions, au delà d'une certaine mesure, nuisent à la vie. Quant aux richesses, elles ne sont qu'un moyen de conserver et d'augmenter l'existence des sociétés : la richesse n'est utile dans le sens moral qu'autant que son emploi tend à cette fin. Prendre les richesses pour but d'activité, c'est prendre les moyens pour le but ; c'est s'attacher à des objets moins durables que l'individu lui-même ; c'est s'exposer, dans l'âpre poursuite du gain, à froisser en nos semblables des désirs de l'ordre sympathique et à jeter le trouble dans l'ordre général de la société.

De même la loi morale nous prescrit l'amour de nos semblables jusqu'au sacrifice de notre propre vie ; mais non en tout cas et en toute circonstance : elle veut, en effet, que cet amour soit éclairé et dirigé vers la fin sociale : en nous le prescrivant elle n'a pas voulu que les désirs, quels qu'ils fussent, de nos semblables eussent sur les nôtres une préférence que rien ne justifierait. Nos semblables ne sont, comme les richesses, qu'un but intermédiaire, un moyen : prendre leur estime ou leur sympathie, leur amour ou leur admiration pour fin dernière de nos actes, ce serait, comme dans le cas des richesses, prendre le moyen pour le but, l'ombre pour le corps ; ce serait poursuivre un objet fugitif, léger, presque insaisissable. S'attacher sans mesure à une personne déterminée, c'est tomber dans une erreur plus grave encore ; c'est abandonner son

activité à l'aventure, au gré de la personne aimée, en s'exposant à contrarier l'activité légitime d'autrui, à troubler l'ordre général.

Les excès qui naissent d'un amour déréglé des richesses, de la gloire ou de la personne de nos semblables sont également condamnables et au même titre. Il semble que l'amour de Dieu ne puisse donner lieu à aucun excès, et cela serait vrai, si nous avions une connaissance entière et parfaite de la loi divine. Mais l'imperfection de nos connaissances, d'une part, de l'autre, la facilité avec laquelle nos passions transforment en zèle saint nos désirs de richesses et surtout nos désirs de domination et de gloire ont donné lieu à des erreurs nombreuses et d'une extrême gravité. Les excès qu'inspire un zèle violent et déréglé pour des préceptes que l'on croirait divins sont condamnables comme tous les autres : on les reconnaît en voyant froisser sans mesure les désirs industriels et sympathiques, attenter au principe même de la vie.

La loi de vie exige que les désirs industriels et sympathiques soient réglés et dirigés en vue de Dieu ; mais elle n'exige jamais qu'ils soient sacrifiés ou même comprimés sans motif : au contraire, elle tend à un développement équilibré en quelque sorte de nos désirs et de notre activité dans les trois directions ; elle tend à l'utilité suprême.

En ce sens il est très-vrai de dire que la possession de la force, d'une force soutenue, durable, permanente, est la sanction suprême de la morale en cette vie. Lorsque l'on considère l'individu isolé, cette sanction

est à peine visible ; elle semble voilée par des exceptions et des restrictions sans nombre : lorsque l'on considère une famille, cette sanction devient plus apparente, parce que la pensée embrasse un temps plus long : lorsque la pensée s'étend plus loin dans le temps et l'espace pour considérer un peuple, la sanction devient plus claire ; elle apparaît dans toute son évidence, lorsque l'on considère la vie dans l'humanité.

On comprend par là jusqu'à un certain point le prix que la vanité même attache à la possession de la force et l'erreur de ceux qui prétendent mépriser cette possession. On comprend aussi l'erreur de ceux qui prennent une manifestation temporaire de la force comme une preuve de la possession d'une force durable.

La loi de la vie ainsi entendue peut être résumée par les quatre grands préceptes de la loi. Deux de ces préceptes sont intérieurs, si l'on peut ainsi dire : « Aime Dieu : aime le prochain comme toi-même pour l'amour de Dieu. » Aime Dieu, c'est-à-dire cherche-le, fais effort pour connaître sa loi et t'y conformer. Aime le prochain comme toi-même, ni plus, ni moins, c'est-à-dire ne pense ni à l'assujettir à tes caprices, ni à t'assujettir aux siens : aime-le en Dieu, c'est-à-dire pour te conformer à la loi divine de conservation et d'agrandissement de l'humanité. Les deux autres préceptes sont extérieurs et antérieurs aux précédents : le premier prescrit le travail auquel l'homme a été destiné dès l'origine ; le second lui commande de croître et de multiplier. Croissez, c'est-à-dire devenez plus grands et meilleurs ; perfectionnez les facultés de votre âme

et de votre corps; élevez-vous dans l'échelle de la puissance et de la vie : multipliez, c'est-à-dire devenez plus nombreux. Ce sont là les conditions du progrès des familles et des peuples, conditions auxquelles ils peuvent s'étendre sans limite connue. Ceux qui cherchent à la remplir éprouvent le bien-être et la jouissance durable; ceux qui veulent s'y soustraire souffrent du malaise, de la douleur et ne durent pas.

Si telle est en effet la loi, on peut juger de l'état d'un peuple et de la bonne ou mauvaise direction de son activité par son progrès croissant ou décroissant dans les trois ordres de désirs et de travaux et par le mouvement ascendant ou descendant de sa population. Dans cette appréciation, deux éléments seulement admettent l'expression arithmétique; ce sont les richesses et la population; encore n'est-ce qu'avec peine et toujours avec quelque incertitude que le calcul parvient à s'y appliquer. Toutefois l'examen attentif de ces deux éléments de puissance peut donner lieu à des conclusions légitimes; la force ne peut guère exister en un peuple sans se manifester par l'accroissement de la richesse et de la population et la décadence se manifeste infailliblement par la diminution de la population et de la richesse.

Les luttes militaires prouvent quelque chose, mais ne prouvent pas tout; elles ne sont pas la mesure de toute force. Les éléments de la puissance militaire sont sans contredit la richesse, la population, la discipline, la valeur, l'union à l'intérieur; au dehors les alliances d'autant plus faciles que la guerre a un but plus géné-

ral. Mais si la guerre atteste et manifeste l'existence des divers éléments de la puissance, elle les use et les détruit, même chez le vainqueur. Les preuves tirées du résultat de la guerre ne s'appliquent donc qu'au passé et ne sont concluantes ni pour le présent, ni pour l'avenir, d'autant que rien n'aveugle davantage les hommes et ne les détourne plus du but que les préoccupations militaires.

La force sociale ne peut se mesurer par aucun fait isolé ; mais elle peut être appréciée par l'ensemble de ses résultats, et si les études comparatives auxquelles elle peut donner lieu sont généralement difficiles, elles sont toujours utiles.

IV

Nous avons exposé l'origine, la formation, la nature et indiqué l'étendue des pouvoirs coactifs qui disciplinent et ramènent à un même but les activités divergentes des individus. Ces pouvoirs naissent du sentiment intime de conservation et d'agrandissement qui anime toute société, sentiment d'intérêt collectif plus ou moins éclairé, selon le degré de lumière et d'avancement de ceux qui l'éprouvent. Il est remarquable que, dans toute société, la partie la plus importante du pouvoir coactif, sa branche dirigeante, est purement spirituelle ; elle pèse sur la pensée et les actes des individus par l'opinion de leurs semblables qui loue ou blâme, approuve ou réprouve. Le pouvoir matériel n'est en quelque sorte qu'un prolongement et un appendice

du pouvoir spirituel dont il suit la direction et les ordres comme le corps obéit à la volonté. Sous l'influence du sentiment d'intérêt collectif, l'opinion estime que tels actes sont utiles et tels autres nuisibles au bien commun ; elle conseille les premiers et dissuade des seconds; puis, mais dans certains cas seulement, elle appuie ses conseils par la coercition matérielle.

Ainsi l'activité de l'individu se trouve dirigée vers la fin commune et disciplinée de trois manières : 1° par son intelligence et sa foi propre, lorsqu'il voit directement le but social et s'efforce d'y atteindre ; 2° par l'opinion, lorsque l'individu, sans voir lui-même distinctement le but social, s'y trouve dirigé par ses désirs sympathiques qui lui font rechercher l'approbation et fuir l'improbation de ses semblables, ou par ses désirs industriels qui le poussent à l'acquisition des richesses; 3° par la force brutale, lorsque l'individu, ne voyant pas le but social, s'en éloigne, malgré l'opinion, et agit de manière à empêcher ses semblables de marcher au but. Dans le premier cas, le pouvoir directeur naît de l'âme elle-même; dans le second, il naît de l'opinion et s'adresse à l'âme seulement; dans le troisième, il s'adresse au corps et à la sensation. Lorsque l'individu agit par le premier motif, il est libre; lorsqu'il agit par le troisième, il obéit à une force qui lui fait violence et n'est évidemment pas libre; lorsqu'il agit par le second motif, il se trouve dans une situation mixte, extérieurement libre, intérieurement dominé et soumis par l'autorité spirituelle.

Le but social étant une fois défini et donné, le pro-

grès est d'autant plus grand qu'un plus grand nombre de citoyens dirigent vers lui leur activité par le premier motif et, à son défaut, par le second plutôt que par le troisième. Ce progrès atteindrait la perfection dans un ordre d'idées accepté, si tous les citoyens dirigeaient volontairement leur activité vers ce but.

Par conséquent le progrès a deux voies : tantôt une société change de but ou rectifie sa marche vers le but accepté ; tantôt cette société se discipline et les individus qui la composent marchent avec plus d'ensemble et de force vers le but. A ces deux voies progressives correspondent évidemment deux voies rétrogrades dans lesquelles on entre lorsque l'idéal s'abaisse et quand la discipline s'affaiblit. Les esprits superficiels jugent du progrès par la discipline seule et quelquefois par l'idéal seul. Ils se trompent sans cesse : car non-seulement la discipline ne peut se renforcer tout d'abord lorsque l'idéal s'élève, mais il est presque inévitable qu'elle faiblisse, parce que l'idéal nouveau ne peut guère être accepté par autant de personnes que l'idéal ancien : et au contraire, la discipline peut devenir plus exacte, lorsque l'idéal s'abaisse vers un idéal antérieur et inférieur, accepté par un plus grand nombre d'individus et sanctionné par les préjugés populaires. D'autre part, il peut arriver qu'un idéal plus avancé que celui qui règne à certains égards, soit moins avancé sous quelques rapports importants, ou qu'il soit trop en avant de l'opinion et ne puisse être établi sans troubler complétement la discipline existante. De là les discussions et les disputes sans fin auxquelles donnent lieu les révo-

lutions; de là l'existence continue de deux partis, l'un conservateur qui regarde le progrès par le côté de la discipline, l'autre novateur qui préfère envisager le progrès par le côté de l'idéal.

Le progrès le plus grand que l'esprit puisse concevoir serait celui d'une société où le but commun, étant le plus conforme à la loi de vie, serait accepté librement par l'unanimité des citoyens; ce progrès serait encore très-grand, si les citoyens qui ne vivraient pas librement reconnaissaient tous le pouvoir de l'opinion; il serait moindre s'il était nécessaire d'employer la force brutale contre un certain nombre de récalcitrants et d'autant moindre que cette force serait employée sur une plus grande échelle. Ainsi le but social étant déterminé, le progrès a lieu de l'autorité à la liberté et non, comme on le dit trop souvent, de la liberté à l'autorité.

Avant d'aborder la série d'études que les considérations précédentes ouvrent devant nous, il convient d'examiner comment se manifestent et se corrigent les erreurs des pouvoirs coactifs, tant spirituels que temporels, comment se rectifie la marche des sociétés humaines.

V

En matière sociale, on le sait, l'erreur consiste à conseiller et prendre une direction qui s'éloigne du principe de vie, qui contient ou réduit le développement de la société. Les deux pouvoirs coactifs, engendrés par des opinions humaines, n'en sont pas

exempts; ils peuvent se tromper à la fois ou séparément; ils peuvent se tromper d'accord et dans le même sens ou se tromper dans un sens opposé.

Si les deux pouvoirs se trompaient à la fois et dans le même sens, il resterait à la société peu de chances de redressement et de salut. On peut même dire que si les deux pouvoirs se croyaient en possession de la vérité absolue, ces chances seraient à peu près nulles; alors en effet il serait difficile qu'une opinion contraire à l'erreur générale fût formulée ou même conçue et presque impossible qu'elle prît de la consistance et prévalût. Si les deux pouvoirs et la société, par conséquent, ne se croyaient pas en possession de la vérité absolue et acceptaient les leçons de l'expérience, il resterait, même dans le cas d'erreur simultanée et commune des deux pouvoirs, une dernière ressource, un moyen de correction dans l'étude des conséquences des fautes commises; on pourrait se sauver par là; car toute faute ayant pour conséquence une diminution de vie, suscite ou augmente un sentiment de souffrance aiguë. Mais si l'homme est prompt à se tromper, il ne l'est pas de même à reconnaître ses erreurs et préfère attribuer à la Providence, au hasard, à telle ou telle personne déterminée les maux dont il souffre par sa faute.

Cependant il n'est pas impossible que, sous l'empire du sentiment instinctif de conservation, qui existe chez les peuples comme chez les individus, l'opinion régnante s'affaiblisse et qu'il s'élève des opinions plus saines, ni que ces opinions, une fois conçues et formulées, prennent à la faveur des événements de l'ascen-

dant sur les esprits et finissent par rectifier une opinion erronée : c'est pourquoi il ne faut jamais désespérer du salut d'une société, comme il ne faut jamais désespérer de la conversion d'une personne. Certes, l'influence des habitudes est grande, sur les peuples comme sur les particuliers, et lorsque ces habitudes sont invétérées et mauvaises, on peut tout craindre : mais tant que l'intelligence ne s'est pas endormie dans un orgueil stupide ; tant qu'elle ne s'est pas affaissée dans la paresse et l'inaction sous le poids de doctrines fatalistes ; tant que l'idée d'activité, d'agrandissement et d'amélioration dure, la vie n'est pas éteinte et l'on peut conserver l'espérance.

Lorsque les deux pouvoirs se trompent dans une direction opposée, ils doivent se choquer : dans la lutte, la victoire est assurée à la longue à celui qui se trompe le moins, à celui qui satisfait le mieux cet instinct vital qui anime les sociétés et les éclaire parfois d'une lumière soudaine, inattendue.

Si l'un des deux pouvoirs seulement se trompait, il serait promptement ramené par l'autre dans le droit chemin, parce que celui-ci, appuyé sur la conscience et l'assentiment des peuples, aurait sur son antagoniste une immense et irrésistible supériorité. Mais la vérité n'apparaît pas ainsi sans mélange dans l'esprit des hommes : elle est comme un métal précieux qu'on ne trouve jamais pur d'alliage et que notre art ne peut dégager entièrement des matières impures qui l'accompagnent. Le plus souvent les deux pouvoirs, sans être en hostilité directe et ouverte, ne sont pas d'accord

et ne possèdent l'un et l'autre qu'une parcelle de la vérité : souvent même ils sont divisés entre eux, et l'un des deux prévaut par l'effet des divisions intérieures qui affaiblissent l'autre. Ainsi, devant un pouvoir d'opinion compacte, le pouvoir temporel est forcé de se soumettre : s'il veut résister, il se divise, hésite et s'affaisse spontanément, comme on l'a vu dans l'histoire chaque fois qu'a eu lieu une révolution populaire. Lors, au contraire, que l'opinion se divise et perd sa puissance par cette division, le pouvoir temporel grandit et prend plus d'empire.

Chaque fois que les deux pouvoirs sont violemment divisés, la société souffre ; mais cette souffrance est un signe de vie : elle est utile parce qu'elle provoque des efforts qui tendent à l'unité de pouvoir, sans jamais l'atteindre tant que les opinions individuelles sont libres. Cette unité ou réunion définitive des deux pouvoirs est le rêve du politique et du philosophe depuis l'origine des temps historiques : elle peut être cherchée par deux voies :

1° On s'en rapprocherait beaucoup si la plupart des hommes cessaient de penser et de vivre de la vie intellectuelle ; s'ils abandonnaient leurs opinions à l'autorité de quelques-uns ou d'un seul. C'est ce qu'une longue et savante compression a obtenu en Chine et dans l'Inde. Les anciens législateurs de ces pays ont été assez malheureusement habiles pour réussir à enfermer les peuples, corps et âme, dans un réseau serré, invincible, de traditions et de coutumes : ils y ont assoupi la pensée et mis à ce point la souffrance en hon-

neur et en habitude, qu'ils ont presque effacé le sentiment de la vie. Les résultats de leur succès sont peu enviables et ne font pas regretter que les peuples occidentaux aient résisté aux nombreuses tentatives qui ont été faites chez eux pour obtenir par autorité l'unité des deux pouvoirs.

2° On peut se rapprocher de cette unité par un enseignement qui provoque la pensée de chacun à l'action et à la vie, en l'appelant à régler ses opinions sur l'observation et l'expérience plutôt que sur l'opinion d'autrui. C'est ainsi que les physiciens et les chimistes se sont approchés de l'unité dans les opinions relatives à leurs études, autant qu'il peut être donné aux hommes de s'en rapprocher sans éteindre en eux-mêmes la pensée, sans renoncer à s'éclairer.

La première de ces deux voies conduit à la mort ; la seconde à la vie.

Les pouvoirs peuvent tomber dans des erreurs d'opinion et de doctrine ; mais la cause la plus habituelle de leurs fautes est le désir des particuliers de faire prévaloir leur intérêt, étroitement compris, sur l'intérêt général et collectif ; c'est la prédominance des désirs de richesse ou de gloire chez quelques hommes. Aussi Aristote, voulant distinguer les bons gouvernements des mauvais par un caractère permanent, a dit très-exactement que les bons, quelle que fût leur forme, étaient ceux qui servaient l'intérêt collectif de la société, et les mauvais, ceux qui servaient seulement ou surtout des intérêts privés. La même distinction doit s'appliquer à juste titre aux pouvoirs d'opinion ou spirituels.

Entre égaux, c'est-à-dire entre hommes professant une même doctrine morale et la comprenant à peu près également, l'opinion publique est généralement conforme à l'intérêt collectif, parce qu'elle n'est pas exposée aux nombreuses causes d'erreurs qui égarent les particuliers. C'est sur le sentiment de cette vérité qu'est fondée la doctrine de la souveraineté du peuple. Entre égaux, celui chez lequel prédominent les appétits matériels ou les vaniteux rencontre une barrière très-forte dans les appétits d'autrui : dans cette opposition des intérêts privés, il suffit qu'un petit nombre d'hommes s'attachent à la doctrine d'ordre général et la soutiennent pour qu'elle soit respectée. Mais pour que le public s'attache à cette doctrine, il faut qu'elle se manifeste et se personnifie en quelque sorte par des formules ; si on ne la voit et ne la connaît, si l'opinion doute, les appétits matériels et vaniteux prennent le dessus, se choquent en désordre ; le pouvoir spirituel, affaibli, effacé, cède la place au pouvoir temporel et abdique en quelque sorte devant lui.

Quelques personnes s'imaginent que le pouvoir spirituel a paru dans le monde avec le Christianisme ou peu de temps après. C'est une grave erreur, car ce pouvoir, aussi ancien que la société humaine, durera autant qu'elle. Les peuples, comme les individus, pensent avant d'agir et jugent leur action, soit qu'elle naisse d'une pensée réfléchie ou d'une opinion conçue à la légère ou même d'un caprice fugitif et d'une sorte de sensation : quelquefois les peuples, comme les individus, se laissent aller un peu au hasard dans la perplexité

et le doute ; mais la pensée ne meurt pas plus en eux que dans l'individu. Lorsque le gouvernement de l'église a été constitué entre les chrétiens, on a tout simplement organisé un pouvoir chargé de conserver et de propager la doctrine, indépendamment de tout gouvernement civil : on a divisé, à proprement parler, le pouvoir temporel : on n'a pu créer le pouvoir spirituel proprement dit, qui existait par la doctrine et par la foi que cette doctrine inspirait.

Partout où des hommes ont une croyance morale commune, il y a pouvoir spirituel : partout où ils discutent sur cette croyance, la réforme de ce pouvoir est en question : partout où ils se divisent, se haïssent et se combattent, ce pouvoir s'affaiblit et s'éclipse en quelque sorte pour un temps plus ou moins long au bout duquel il reparaît sous une autre forme. Ceux qui ne voient le pouvoir spirituel que lorsqu'il est personnifié, le matérialisent : ceux qui ne le reconnaissent que dans une formule commettent une erreur semblable à celle qui consisterait à prendre la génération présente pour l'humanité entière, à oublier les générations qui l'ont précédée et celles qui la suivront.

VI

Nous ne pouvons aller plus loin sans discuter une doctrine très-ancienne, très-répandue, respectable par les services qu'elle a rendus et qui domine encore aujourd'hui l'enseignement. Nous l'attaquons à regret, sous l'empire de la nécessité où nous sommes de com-

battre des opinions qui nous semblent contraires à la vérité et désormais plus fécondes en mauvaises qu'en bonnes conséquences ; des opinions que l'on professe des lèvres et auxquelles on ne conforme pas sa conduite, parce qu'on y croit peu, et auxquelles, pour le même motif, on donne une multitude d'interprétations diverses et arbitraires.

La doctrine dont nous parlons enseigne que la « justice est éternelle et que ses préceptes ne changent point : » elle ajoute que ces préceptes sont inscrits dans la conscience de tout homme et y restent gravés en caractères ineffaçables. — Cette doctrine repose et console : elle lie dans l'espace et le temps les hommes qui la professent ou l'ont professée et semble les distinguer par un sceau de gloire du reste des hommes : par là, elle flatte notre orgueil; elle flatte aussi notre paresse, lorsqu'elle enseigne qu'en matière de bien et de mal, nous pouvons, sans étude ni réflexion, juger sainement et sûrement sur le simple témoignage de notre conscience. De là l'opinion très-répandue que la conscience des enfants est plus pure et plus sûre que celle des adultes, que le sauvage est plus honnête que l'homme civilisé et autres opinions de ce genre que nous rencontrons à chaque pas dans nos sociétés occidentales.

Soumettons un peu cette doctrine à l'épreuve de l'observation. Est-il vrai qu'une même idée de justice, indépendante de tout pouvoir coactif, spirituel ou temporel, se rencontre chez tous les hommes? Chez la plupart des peuplades sauvages observées en ces der-

niers temps, on n'a rencontré que les idées primitives de force et d'utilité. La lecture attentive des anciennes histoires nous montre le même phénomène dans les temps antiques et un peu d'attention nous le rend manifeste dans les classes inférieures de la population des pays même les plus civilisés.

Si la conscience était innée et identique chez tous les hommes, on observerait chez eux, quant à la morale, un accord semblable à celui qui règne en matière de sensations : les mêmes préceptes se retrouveraient en tout temps et en tout pays, chez tous les peuples de la terre. Or, l'histoire nous apprend que ces préceptes ont varié selon les temps et les lieux, que les actions considérées aujourd'hui comme les plus contraires à la morale éternelle ont été, non-seulement tolérées, mais prescrites et glorifiées chez différents peuples et même chez tous. N'en citons qu'une seule, le meurtre. Est-il réprouvé par la conscience de l'anthropophage et l'inquiète-t-il? En aucune manière. L'anthropophage tue, se repaît et dort tranquille et content comme le cyclope d'Euripide. Le meurtre n'inquiétait pas davantage la conscience des prêtres qui immolaient des victimes humaines, qui brûlaient vivants de petits enfants en l'honneur de Moloch ou de Baal, et qui sacrifiaient des multitudes d'hommes à Teutatès et à Huitzilopotchli. Le meurtre n'inquiète pas davantage de notre temps les soldats et les bourreaux, appuyés qu'ils sont par l'assentiment de l'opinion publique, et il n'a jamais répugné ni aux spadassins ni aux gladiateurs.

De même la fraude est en honneur chez les sau-

vages et les barbares en général au même titre que la force : chez eux on n'éprouve pas le moindre remords pour avoir trompé son semblable, et on ne connaît pas la reconnaissance, même de nom. « Ils sont lâches, traîtres, légers, fourbes, naturellement voleurs jusqu'à se faire gloire de leur adresse à dérober ; brutaux, sans honneur, sans parole, capables de tout faire quand on est libéral à leur égard, mais en même temps ingrats et sans reconnaissance. C'est même les entretenir dans leur fierté naturelle que de leur faire gratuitement du bien : on me craint, disent-ils, on me recherche [1]. » « Plus on donne au sauvage, moins on a sujet d'en être content : la reconnaissance est une vertu dont ils n'ont pas la moindre idée [2]. » Il en était à peu près de même à une époque célébrée par les poëtes. Voyez l'Ulysse d'Homère : il n'est fraude qu'il n'emploie à sa gloire : il se vante d'avoir été pirate et se plaint de ce que les Dieux ne l'ont pas favorisé dans cet honnête métier, comme un voleur de nos jours, parlant à des voleurs, se plaindrait de ne pas avoir eu de chance. De notre temps encore la fraude est glorifiée à la guerre en certaines limites ; elle est tolérée sous condition par les casuistes, même dans le commerce et la vie civile, et les mœurs sont encore, sous ce rapport et en certains cas, plus tolérantes que les casuistes.

[1] *Lettres édifiantes*, t. VI, p. 321-2, édition de 1780.

[2] Ibid., p. 381. — Tel est l'*homme de la nature*, comme on disait au siècle dernier ! Un missionnaire s'informait des mœurs d'une tribu. « On me répondit, écrit-il naïvement, qu'ils vivaient comme des bêtes, sans aucun culte et presque sans nulle connaissance de *la loi naturelle*. » — *Lettres édifiantes*, t. VII, p. 279.

« Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses [1]. »

On a dit que c'étaient des aberrations de la conscience, une corruption de la morale absolue et éternelle qui causaient les phénomènes moraux que nous signalons. Mais qu'est-ce que cette lumière éternelle qui s'obscurcit, non chez un individu seulement, mais chez des peuples entiers, non pour un moment, mais durant des siècles? Qu'est-ce que cette conscience qui sommeille, s'oublie et meurt? Qu'est-ce que ce droit absolu qui s'efface et disparaît comme une couleur peu solide? Qu'est-ce que cette justice « qu'une rivière borne [2] ? »

Dira-t-on du moins que par un privilége spécial réservé à notre temps et à notre pays, ce droit est, sinon respecté, du moins connu et honoré par nos compatriotes et contemporains? Eh bien ! qu'on nous montre dans les règles de ce droit absolu, éternel, inflexible et dédaigneux de l'utile, les principes de législation militaire admis chez tous les peuples et appliqués de temps immémorial. Qu'on nous dise pourquoi le soldat qui porte la main sur son chef ou seulement le menace et l'insulte, est puni de mort, tandis que les mêmes actes, commis dans l'état civil, ne donnent lieu qu'à une répression insignifiante ! Qu'on nous dise pourquoi le factionnaire qui s'endort à son poste, quelque fatigue

[1] Pascal, *Pensées*. De la justice, IV.

[2] « Quelle bonté est ce que ie voyois hier en crédit et demain ne la sera plus et que le traiect d'une rivière faict crime? Quelle vérité es tce que ces montagnes bornent, mensonge au monde qui se tient au delà? » MONTAIGNE, l. II, ch. XII.

qu'il ait éprouvée et quel que soit le sommeil qui l'accable, ou qui abandonne son poste, quelque peur qu'il ressente, est puni de mort ; pourquoi en un mot cette prodigalité de la peine de mort qui caractérise si tristement les codes militaires? Ces codes sont-ils fondés sur la justice innée et primitive? ou ne constituent-ils qu'un arrangement en vue d'une fin spéciale et déterminée, un arrangement d'utilité? Ont-ils une autre cause que le désir collectif d'obtenir par la rigueur de la discipline une supériorité de force militaire ?

Et la guerre elle-même est-elle justifiable par la conscience? Est-elle conforme aux principes du droit éternel? Il serait étrange que ce droit obligeât et excitât ces myriades d'hommes qui s'entr'égorgent, sans qu'un d'entre eux sur mille sache précisément pourquoi. « Se peut-il rien de plus plaisant, dit Pascal, qu'un homme ait le droit de me tuer, parce qu'il demeure au delà de l'eau et que son prince a querelle contre le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui? »

Cherchons d'autres exemples plus près de nous et au sein même de la vie civile. On a beaucoup écrit et parlé de nos jours de l'appropriation individuelle des richesses et on a prétendu l'élever, elle aussi, à la hauteur de droit absolu. Ceux qui ont travaillé à établir cette théorie, avec de bonnes intentions qu'il est impossible de méconnaître, n'ont pas pris garde que leur prétendu droit n'était sous aucun rapport défini, ni susceptible de définition. En matière de propriété, quel est le droit? Est-ce celui de l'Inde ou de l'antique Égypte, attribuant la terre, soit aux princes, soit à certaines castes

exclusivement? Est-ce celui des républiques grecques, avec la faculté pour le législateur d'abolir les dettes et de partager les terres ; avec la faculté, pour les particuliers, de posséder des esclaves? Est-ce le droit mosaïque avec son jubilé? Est-ce le droit romain avec sa prescription de deux ans, ou le droit féodal avec ses terres bénéficiaires? Est-ce enfin le droit de notre temps avec la propriété plus libre, mais toujours limitée par une infinité de restrictions? Qu'on le dise! et si l'on reconnaît dans un de ces régimes si différents les uns des autres le type absolu, qu'on le proclame et qu'on nous explique comment l'humanité a pu croître et se développer sous les autres régimes, en dehors du droit et du bien.

Que d'efforts tentés depuis des siècles et que de sophismes entassés pour donner au droit de propriété quelque consistance propre en dehors de l'autorité de la loi et des considérations d'utilité! On a invoqué un droit résultant de la première occupation, comme si le fait de la première occupation pouvait engendrer un droit absolu, tandis qu'on admettait que ce droit, tout absolu qu'il fût, s'effaçait devant la prescription. Et le droit d'hérédité, si variable chez les divers peuples, sur quoi l'a-t-on fondé? Sur ce que les enfants continuent la personne de leurs parents. Et le droit de tester? Sur l'immortalité de l'âme. Et les obligations contractuelles? Sur la conscience, c'est-à-dire sur leur existence même.

Ceux qui ont mis en avant cette doctrine n'ont pas pris garde au labyrinthe de contradictions dans lequel

ils s'engageaient. Comment la prescription peut-elle vaincre un droit absolu ? Comment les enfants, s'ils héritent comme continuateurs de leurs parents, peuvent-ils être exhérédés par le testament de ceux-ci? Si le droit de tester tire son origine de l'immortalité de l'âme, pourquoi serait-il limité ? L'immortalité admettrait-elle une limite ? Pourquoi attribuer la disposition de la terre à une âme, immortelle il est vrai, mais qui, séparée du corps, n'éprouve aucun besoin terrestre? Pourquoi attribuer aux morts la disposition de la terre et la refuser aux vivants dont les âmes sont tout aussi immortelles que celles de leurs ancêtres, et qui, habitant ce bas monde, éprouvent tous les besoins terrestres ?

On peut en convenir avec franchise et sans danger : tous les arguments par lesquels on a voulu établir le droit de propriété sur autre chose que des considérations d'utilité sont faibles, obscurs, contradictoires. Si la propriété n'avait pas eu d'autre appui, il y a longtemps qu'elle aurait cessé d'exister ; et à tout prendre, je croirais volontiers que ces pauvres arguments, incapables de déterminer aucune conviction sérieuse, ont plus nui à sa cause qu'ils ne l'ont servie. En tout temps, les défenseurs de la propriété, lorsqu'ils ont voulu soutenir l'existence d'un droit primitif absolu, ont été très-inférieurs aux communistes, et s'il ne s'était agi que d'une question abstraite, d'une simple lutte de raisonnement, ces derniers l'auraient emporté : leurs doctrines ont pesé d'un grand poids dans la conscience même de ceux qui les ont combattues avec le plus

d'énergie. Mais si la propriété n'a pas été défendue jusqu'à nos jours par des arguments bien forts, elle a été maintenue obstinément par un sentiment intime d'utilité générale, mal défini, mais invincible, qui a soutenu sans fléchir tous les chocs de la dialectique et de l'éloquence. On ne trouvait aucun argument bien sérieux à opposer à ceux qui proposaient un retour plus ou moins prononcé vers le communisme, soit à titre de restauration des anciennes lois, soit à titre d'innovation; mais chacun comprenait et sentait très-distinctement que si les pouvoirs de la propriété individuelle étaient diminués, tous les rapports sociaux seraient bouleversés; que chacun serait froissé dans ses idées, dans ses habitudes, dans ses espérances; que le travail diminuerait et qu'il deviendrait impossible que la même population vécût, sur un territoire donné, au même degré de richesse. C'est par ces considérations, senties plutôt que formulées, que la propriété a repoussé les nombreuses attaques dont elle a été l'objet, et la résistance a été parfois d'autant plus furieuse qu'elle avait le raisonnement contre elle et ne se sentait pas bien sûre d'avoir raison.

Qu'est-ce que ce sentiment étrange qui résiste à toute logique, qui établit, accepte ou brise tour à tour divers régimes d'appropriation et tend à peu près directement, durant tant de siècles et de révolutions, à rendre la propriété à la fois plus individuelle et plus accessible à tous? C'est la conscience sans doute. — Oui, mais ce n'est pas une conscience innée; c'est une conscience qui apprend, s'éclaire, se développe; une conscience

progressive ; c'est la raison humaine appliquée à chercher sans cesse des arrangements sociaux meilleurs, d'une utilité générale plus grande que ceux qui les ont précédés.

Si l'on considérait le droit naturel comme l'expression des premiers instincts de l'individu, il n'y aurait rien de plus contraire à ce droit que l'établissement des contrats. Quoi de moins naturel, en effet, que de lier, même par une convention librement consentie, une volonté qui varie sans cesse ; de lui faire prendre des engagements pour un avenir qu'elle ignore et qui peut-être la trouvera bien changée. Mais partout on a senti, sinon compris, qu'il était très-utile à la société que la volonté de chacun pût être fixée pour l'avenir et pût déterminer ses actes futurs en les soumettant d'avance à un pouvoir coactif créé par elle-même. En effet, l'introduction des contrats, assurant l'avenir dans une certaine mesure, ouvre un champ plus vaste aux pensées et aux prévisions des hommes ; elle consolide, étend et féconde leur collaboration dans un dessein commun. Cette vérité fut d'abord sentie vaguement, et on confondit le contrat avec la formule qui le mettait sous la protection de la puissance religieuse ou civile ; plus tard, à mesure que l'idée et la nature du contrat sont devenues plus distinctes, les formules se sont simplifiées et se sont effacées au point de disparaître presque entièrement dans le commerce. Les commerçants ont simplifié les contrats, parce que, la nature de leurs travaux les obligeant à contracter plus fréquemment, ils ont senti plus vivement l'utilité des

conventions et acquis, si l'on peut ainsi dire, une conscience contractuelle plus délicate, plus sensible, soumise non-seulement aux prescriptions de la loi, mais à celles du point d'honneur.

Il y a dans l'individu comme dans la société, un sens intime que l'on appelle conscience d'après lequel chacun de nous juge le bien et le mal. Mais ce sens intime n'est pas né avec nous [1], il s'est formé par l'éducation que nous avons reçue et par l'opinion de la société au sein de laquelle nous vivons : nous le recevons de nos pères et le transmettons à nos descendants, non tel que nous l'avons reçu, mais modifié en bien ou en mal par notre expérience propre. C'est pourquoi il varie de siècle en siècle sans jamais disparaître : son existence est aussi ancienne que celle de l'homme ; mais la forme de cette existence change et se modifie sans cesse. L'enfant nouveau-né n'a pas de conscience ; à mesure qu'il acquiert des idées et grandit, sa conscience se forme, s'élève et s'épure, ou se dévoie. Croire que l'enfant a la conscience plus pure et plus droite que l'adulte, c'est accepter un préjugé que dément la plus simple observation. C'est un autre préjugé que l'opinion qui attribue la même conscience à tous les hommes. Il y a des consciences bonnes et meilleures, mauvaises et pires, selon le degré d'avancement

[1] « Ce qu'on nomme sens intime ou *conscience* n'est jamais autre chose que le reflet des préceptes moraux qu'un long enseignement et un long exercice ont fait entrer en nous-mêmes et ont imprimé dans notre âme à ce point qu'ils en sont devenus comme des attributs nouveaux ou des qualités propres. »

BUCHEZ, *Introd. à la science de l'histoire.*

moral auquel sont parvenus les individus ou les peuples.

S'il en était autrement, pourrait-on expliquer un phénomène remarquable et qui dure depuis plusieurs siècles, la persistance des duels, malgré les prescriptions de la loi morale et religieuse et malgré les châtiments portés par la loi pénale ? Pendant tout ce temps on a dit et cru que la conscience était d'accord avec la religion et la morale : cependant on offrait et acceptait le duel dans un cas donné à peine de tomber dans le mépris de soi-même aussi bien que sous le coup de la réprobation publique. Cette réprobation, sanctionnée par la conscience de celui même qui en était l'objet, était évidemment une manifestation de conscience contraire à toutes les règles acceptées théoriquement : cette conscience opposée à la loi morale, religieuse et pénale, était issue du point d'honneur militaire et féodal, fondé lui-même sur un sentiment d'utilité collective. Dès que l'esprit militaire a fléchi, pendant les grandes années de la révolution française, par exemple, le sentiment et l'idée même du duel se sont affaiblis et les duels sont devenus rares : plus tard, sous l'empire et à mesure que l'esprit militaire féodal a repris de la force, les duels sont rentrés pendant quelque temps dans l'usage commun.

Il n'est aucun précepte de morale qui soit et ait été de tout temps et partout reconnu ; mais il en est plusieurs qui sont très-anciens et se retrouvent dans presque tous les temps et tous les pays que nous connaissons. Ce sont les plus matériels en quelque sorte, ceux que la raison humaine aperçoit les premiers comme la con-

dition d'existence et de durée de la société : ne pas tuer, ne pas mutiler, ne pas s'approprier la chose ou la personne que l'usage ou la loi attribuent au prochain. Il est tout simple que ces préceptes aient été aperçus et formulés en divers temps et divers lieux par la raison humaine éclairée et dirigée par le sentiment de la conservation sociale et qu'ils se maintiennent par ce sentiment. C'est ainsi que les principes de la numération sont connus depuis longtemps de presque tous les peuples, bien que les divers peuples possèdent une connaissance très-inégale des mathématiques. Tout au plus peut-on considérer comme primitives et absolues l'idée de nombre ou quantité, d'une part ; et de l'autre, l'idée du bien et du mal.

Ce que nous appelons habituellement « conscience » est le sentiment des plus hautes vérités morales que nous puissions concevoir, dans un temps, dans un lieu, dans un état d'instruction donnés ; c'est notre idéal moral le plus élevé. Ce que nous appelons « droit naturel » est de même l'idéal de législation le plus élevé que nous concevions : mais cet idéal n'a été, ni ne sera probablement le même en tout temps ; il change, s'élève et se développe avec nous. Et comme nous puisons dans la société où nous vivons nos opinions avec l'existence, il est absurde de dire qu'il y a des droits individuels absolus et une conscience individuelle infaillible. Tous les droits individuels sont fondés en définitive sur l'utilité sociale et en dépendent : les consciences individuelles ne sont que la reproduction variée du sentiment plus ou moins confus ou distinct de

cette utilité. Peu de personnes sont en état de se rendre compte exactement de ce qui est bien et de ce qui est mal et des motifs pour lesquels l'un et l'autre sont tels ; mais tous ont une idée du bien et du mal, puisée dans une tradition plus ou moins éclairée et plus ou moins modifiée par l'expérience personnelle.

C'est pourquoi le doute méthodique de Descartes et son ignorance systématique, malgré les services qu'ils ont pu rendre à la science, étaient fondés sur une conception erronée de l'homme, sur l'idée que nous tenons de la nature ce qu'en réalité nous tenons de l'éducation. Descartes ne pouvait pas plus sortir des idées de son temps et de son pays que le plus vulgaire et le plus ignorant de ses contemporains ; mais il pouvait, comme chacun de nous, ajouter quelque chose à ces idées, les agrandir par son travail personnel. L'originalité de son point de départ et la fécondité de son œuvre ont consisté en ce qu'il soumettait à un examen nouveau des notions philosophiques adoptées sur parole et qui, depuis des siècles, n'avaient été soumises à aucune vérification sérieuse.

VII

Nos idées, nos notions scientifiques et morales viennent de la société, comme notre vie ; c'est la conscience sociale qui engendre la nôtre, qui l'éclaire et la contrôle : nous n'avons d'autres droits que ceux que nous tenons de la société. Mais ces droits ne sont ni moins

respectables ni moins sacrés que s'ils naissaient d'une révélation naturelle, puisqu'on ne peut y attenter sans attenter en même temps à l'existence de la communauté : ils sont une forme du droit social, un résultat des arrangements établis pour faire croître et durer la société et chacune des familles qui la composent.

On peut observer que dans la pratique les applications de la théorie que nous travaillons à établir, ne diffèrent pas sensiblement de la théorie platonicienne aujourd'hui régnante. Parcourez successivement les divers problèmes qui occupent le moraliste et le législateur, et cherchez-leur une solution, tantôt au point de vue du droit naturel et de la conscience innée, tantôt au point de vue de l'utilité telle que nous l'avons définie : vous trouverez que les conséquences d'une théorie sont à peu près les mêmes que celles de l'autre. Il n'y a pas lieu de s'étonner de cet accord : car lorsqu'on parle de conscience innée, on entend la conscience que l'on sent en soi-même et en ses contemporains : or, elle est éclairée de toutes les lumières acquises jusqu'à ce jour par le travail de ceux qui nous ont précédés et de nous-mêmes. La conscience de ceux qui jugent par l'utilité n'est pas autre ; elle s'éclaire des mêmes lumières et tend en dernière analyse à la même fin.

Toutefois il existe entre les deux doctrines des différences radicales. Celle de la conscience innée inspire des affirmations absolues, le dédain de l'expérience et la répugnance pour le raisonnement : comme

elle prétend que le bien et le mal se distinguent par intuition et se sentent en quelque sorte comme le chaud et le froid, elle est impérieuse, intolérante et fait de toutes ses opinions des lois obligatoires pour tout le genre humain : elle considère ceux qui résistent à ces opinions, non comme des ignorants, mais comme des malades qu'il convient de guérir à tout prix, même par le fer et le feu. La doctrine de la conscience perfectible est plus modeste ; elle sait que l'homme s'est trompé et présume qu'il se trompe encore : elle affirme avec réserve, attentive aux faits dans lesquels elle cherche des confirmations et des preuves : elle s'efforce de convaincre plutôt que de commander, de régner par la persuasion plutôt que par la force matérielle et l'autorité. La doctrine de la conscience innée se croit toujours en possession de toute la vérité morale ; l'autre doctrine sait qu'elle ne possède pas toute la vérité : la première tend donc à se reposer dans la contemplation d'elle-même et la seconde à observer, à chercher, à travailler encore. C'est la première qui maintient les Hindous, les Chinois, les Musulmans dans cette immobilité qui nous confond d'étonnement et les rend inaccessibles à tous nos raisonnements : c'est par le sentiment de la seconde que les peuples chrétiens courent avec une ardeur croissante vers les améliorations de toute sorte. Pendant que les partisans de la conscience innée cherchent en eux-mêmes et le plus souvent dans leur fantaisie les règles d'interprétation que la pratique rend chaque jour nécessaires, ceux qui croient la con-

science perfectible cherchent les règles d'interprétation dans les considérations d'utilité, dans la conformité ou la non-conformité des actes avec la règle fondamentale.

La doctrine de l'utilité, aussi ancienne que la philosophie, s'est produite bien souvent dans le monde sous des formes diverses plus ou moins imparfaites : elle a rencontré quelques objections dont nous devons mentionner les principales qui sont justement des objections d'utilité. On a dit, par exemple : « Si l'utilité dicte la loi et si la force est la sanction suprême, chaque individu peut chercher son utilité privée, telle qu'il la comprend, à ses périls et risques, sans être obligé en conscience à aucun devoir, sans reconnaître aucune autorité autre que la force actuelle et présente : dès lors plus de loi, plus d'ordre; l'anarchie la plus profonde et la plus irrémédiable dissout la société. ». On a dit encore : « Si tout droit et toute loi émanent de la société, l'individu disparaît comme être responsable et passe à l'état de simple instrument : il doit être soumis en tout et pour tout aux volontés, aux fantaisies, aux caprices même du pouvoir coactif : dès lors plus de liberté, plus d'initiative individuelle. » Ces deux objections fondamentales se résument en une seule qui reprocherait à la doctrine de l'utilité de confondre ensemble l'individu et la société et de faire disparaître, soit la société au nom du droit individuel, soit l'individu au nom du droit social.

Nous nous serions bien mal expliqués dans les pages qui précèdent si ces objections pouvaient faire quel-

que impression sur l'esprit du lecteur. L'individu puise dans la société son existence, son éducation première, un enseignement qui l'accompagne toute sa vie : il se sent lié d'âme et de corps à ses semblables et ne peut, sans injustice évidente et danger manifeste, prétendre leur imposer la volonté de son intérêt privé, lequel fait partie de l'intérêt collectif, mais dans certaines conditions seulement. L'individu voit et sent partout la loi et la règle ; s'il les méconnaît à un certain point, il est frappé par le pouvoir d'opinion ; s'il les méconnaît plus gravement, il est frappé par le pouvoir matériel de la société ; mais il est lié surtout par l'obligation morale que lui impose la conscience, de telle sorte que la société est pleinement garantie contre lui. Est-il garanti lui-même contre les pouvoirs sociaux ? Il doit supposer sans doute que ces pouvoirs sont plus éclairés que lui sur tous les rapports qui intéressent d'autres que l'individu lui-même : il doit donc respecter ces pouvoirs, mais non aveuglément, parce qu'il sait qu'ils ne sont pas infaillibles : chacun sait d'avance que ces pouvoirs ne possèdent ni tout droit, ni toute vérité ; qu'ils sont susceptibles d'apprendre et, par conséquent, susceptibles de se modifier et de changer. Comme d'ailleurs la société n'est qu'un être de raison composé d'individus en définitive, il est clair qu'elle ne peut faire de progrès que par l'initiative individuelle : il convient donc que cette initiative soit respectée. Dès lors la liberté conserve ses droits et son empire : l'individu reste absolument libre dans sa pensée et dans la manifestation de sa

pensée; libre dans tous ceux de ses actes qui ne sont pas directement contraires au but social et nuisibles à autrui ; libre encore dans tous les actes d'un caractère douteux ou même contraires au but social, mais qui n'intéressent que lui-même : en ce dernier cas, il n'est justiciable que de l'opinion.

Telles sont les limitations d'activité individuelle qui résultent directement de la doctrine d'utilité, dans l'état normal, quand les pouvoirs sont apparents et incontestés. Dans les circonstances exceptionnelles qui résultent de la lutte des pouvoirs, l'individu a le droit de choisir et doit choisir : il peut en bien des cas et doit résister, même par des actes, à l'un des deux pouvoirs, et sa pensée peut fort bien et légitimement résister à l'un et à l'autre. Mais la résistance n'est légitime qu'autant qu'elle s'appuie sur une loi plus haute, plus obligatoire que celle qu'un pouvoir veut imposer, c'est-à-dire sur une loi plus favorable à la conservation et à l'accroissement de la société.

En essence et en réalité, l'utile et l'honnête ne diffèrent, ni ne peuvent différer l'un de l'autre, si ce n'est en ceci que l'honnête est un cas de l'utile; c'est l'utile en considération de l'humanité et de sa vie dans la suite des temps. D'ailleurs, l'utile est un rapport d'ordre providentiel, rapport de conformité des actes avec la fin de l'homme : l'honnête ou le bien n'est pas autre chose. Ils ont été séparés par un long usage, mais cet usage est fondé sur une erreur à l'origine de laquelle il est facile de remonter.

Lorsque l'on sentit pour la première fois l'utilité

d'observer certaines lois morales pour la conservation et l'agrandissement des sociétés, ces lois apparurent comme un commandement divin, comme l'expression directe de la volonté du Créateur : elles furent imposées à ce titre à ceux qui ne les comprenaient pas, de même qu'elles étaient comprises à ce titre par ceux qui, les premiers, les formulèrent.

Comme ces lois n'embrassaient pas tous les actes et toutes les pensées des hommes, les actes et les pensées qui n'étaient pas réglés par la loi morale étaient abandonnés à la liberté, à l'initiative individuelles, à l'appréciation que chacun pouvait faire de la conformité des actes avec son utilité particulière, telle qu'il la concevait. Or, cette utilité privée, comprise selon tous les caprices de la raison individuelle et toujours variable, devait être et était souvent en effet contraire à la loi morale, à la loi divine, relativement immuable au sein du mouvement rapide des notions d'utilité.

Lorsque les pouvoirs politiques ont grandi et se sont émancipés du sacerdoce, ils ont établi, de leur côté, des lois d'utilité publique. Ces lois, le plus souvent conformes à la morale, étaient plus détaillées, plus réglementaires, elles s'appliquaient à une multitude d'intérêts que la morale avait négligés et abandonnés au caprice des individus [1].

Ainsi l'on s'est habitué à considérer l'utilité comme

[1] Il est remarquable que les lois portées au nom de la morale par les pouvoirs politiques ont été les plus contraires à la morale telle que nous la comprenons et les pires de toutes. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : elles s'autorisaient de la morale parce qu'elles ne pouvaient être justifiées par l'utilité.

résultant d'une appréciation de la conformité des actes à la fin par les particuliers ou tout au plus par les pouvoirs politiques, tandis que la morale était considérée comme l'expression de cette conformité au point de vue absolu et divin. Comme les appréciations individuelles d'utilité sont toujours variées et mobiles, on s'est habitué à les regarder comme le résultat du caprice, tandis que l'appréciation générale exprimée par la morale régnante, changeant beaucoup moins, était considérée comme immuable [1].

Si nous avons distinctement aperçu et exposé plus haut la vérité, ces deux opinions, fondées sur des apparences seulement, sont erronées, car, d'une part, les appréciations individuelles, quelque diverses et mobiles qu'elles soient, ne sont point l'effet d'un caprice, mais d'un certain état de l'âme de celui qui apprécie; d'autre part, les appréciations générales, que nous appelons « lois morales », ne sont point immuables : elles changent à mesure que les âmes apprennent et désapprennent, s'instruisent davantage dans la connaissance des relations de cause à effet ou perdent une partie de celle qu'elles possédaient. La morale change

[1] L'histoire des inventions industrielles nous présente une succession de faits semblable, pour ne pas dire identique. Les premières inventions, celle de la charrue par exemple, furent attribuées aux dieux : on ne pensait pas qu'il appartînt aux hommes de rien inventer. Plus tard, on a admis, non sans résistance, des inventions d'origine humaine; mais en supposant toujours que la source des inventions, accessible aux hommes des premiers âges, était désormais fermée. Enfin on s'est aperçu que non-seulement les inventions étaient possibles aux modernes, mais encore qu'elles leur étaient plus faciles qu'aux anciens.

dans l'un ou l'autre sens, tantôt parce qu'on formule des lois générales nouvelles ou qui modifient les anciennes, tantôt par de nouvelles interprétations des lois existantes, par une intelligence plus large ou plus étroite, plus élevée ou plus basse des formules générales. L'établissement du christianisme et les nombreuses modifications qu'atteste son histoire, nous présentent un exemple intéressant de changements successifs introduits dans la morale.

L'utile et l'honnête sont l'expression d'un même rapport, considéré à deux points de vue différents, de l'un desquels on aperçoit surtout la mobilité, de l'autre la durée des appréciations. Ces deux points de vue, longtemps très-distincts , doivent nécessairement se confondre, lorsque, grâce à sa mobilité même et à ses progrès, la notion d'utile s'élève jusqu'à celle d'honnête et lui sert d'interprétation. Déjà, nous l'avons constaté, les hommes ont mis au rang des notions morales une multitude de notions d'utilité, telles que le respect des contrats, de la propriété, etc. Ils en ajouteront un plus grand nombre, jusqu'à ce que la loi morale fondée sur la notion de l'utilité suprême, embrasse l'ensemble de notre activité et éclaire tous les actes de la vie humaine.

ÉTUDE IV

DES ÉVOLUTIONS HISTORIQUES ET DE LA LOI QUI LES RÉGIT

« Si l'ordre domine dans le genre humain, c'est une preuve que la raison et la vertu y sont les plus forts. »

VAUVENARGUES.

Au premier coup d'œil que l'on jette sur l'ensemble des annales de l'humanité, l'on n'aperçoit qu'un chaos d'erreurs, de violences, de crimes; une tempête sans fin où luttent ensemble, mêlés l'un à l'autre, le bien et le mal : il semble que les incidents de la lutte se répètent sans cesse, ou tout au plus qu'ils se manifestent dans un cercle invariable où la succession des divers états sociaux a lieu dans un ordre uniforme, de telle façon que la marche des temps n'amène rien de nouveau et reproduit ce qui a déjà été sans modification et sans terme. Mais lorsque l'on considère avec une attention plus fixe et plus ferme l'histoire du genre humain, on voit peu à peu la lumière pénétrer dans cet apparent chaos et, quoiqu'il y règne toujours une certaine obscurité crépusculaire, on y distingue quelques grandes lignes : on constate en même temps que l'analogie ou la ressemblance de certaines séries d'événements couvre des différences profondes qui

nous révèlent la production constante de faits nouveaux et de formes nouvelles.

Ce que nous savons de la nature humaine nous montre tout d'abord qu'il doit y avoir une grande ressemblance dans la forme extérieure des événements qui se sont succédé dans la suite des âges. Ni les mobiles des désirs individuels, ni les passions fondamentales de l'individu, ni ses facultés physiques, ni les facultés de son âme, ni les procédés intimes de la raison humaine n'ont changé. Mais la même science nous montre en l'homme un grand principe de changement : c'est l'infinité de ses désirs jointe à la propriété d'apprendre, de se souvenir, de transmettre ou de recevoir le résultat des découvertes antérieures de génération en génération, dans l'ordre social, comme dans l'ordre matériel.

Essayons de pénétrer dans l'histoire et de lui arracher le secret des évolutions qu'elle nous raconte, d'apprendre pourquoi les diverses sociétés connues ont vécu, prospéré, duré ; pourquoi elles sont tombées en décadence et ont disparu. Quelque partiels et incomplets que soient les enseignements de l'histoire et quelque imparfaite que soit notre connaissance de ces mêmes enseignements, nous trouverons peut-être dans cette étude rapide les traces d'un certain ordre, signe de l'application constante de certaines lois.

I

Nous avons exposé comment se forment les opinions coactives ou d'autorité et les gouvernements qu'elles engendrent. Ces opinions naissent de la conscience vitale, qui porte les hommes à faire sans cesse de nouveaux efforts et de nouvelles inventions pour durer et grandir. Cette conscience rend les gouvernements, une fois introduits, absolument nécessaires et ne laisse que le choix des attributions, de la forme et du personnel : chacun sent très-distinctement que si tout gouvernement disparaissait, l'individu perdrait la plupart de ses jouissances, presque toute sa puissance sur la nature et peut-être même la vie ; que, par conséquent, l'existence d'un pouvoir coactif, même matériel, lui est indispensable.

La première forme de gouvernement que l'on observe est celle du clan ou de la tribu patriarcale, dont les membres sont liés ensemble par la communauté d'origine, d'éducation et par la propriété d'une terre commune. C'est la forme de société habituelle des peuples chasseurs, pêcheurs et pasteurs, et on la voit survivre à l'invention de l'agriculture, comme dans l'ancienne Gaule, en Scythie, et de nos jours même en Russie et dans le nord de l'Afrique. Sous ce régime, le pouvoir spirituel est presque seul et domine tout sous le nom de coutume : les infractions commises par l'individu sont punies par la vengeance

individuelle et quelquefois par les anciens ou le peuple. Dans la tribu, l'individu jouit d'une certaine indépendance, mais sa vie est agitée, remplie de luttes et d'inquiétude; son existence est exposée à tout instant, soit par l'effet des guerres, soit par l'effet des discordes incessantes qui agitent la tribu.

Les souffrances causées par cet arrangement patriarcal et sa faiblesse contre les attaques du dehors ont inspiré des combinaisons plus vastes et plus savantes, conçues pour augmenter la force et la stabilité des sociétés. La religion a discipliné la tribu et établi entre les diverses tribus de même race et de même langue un droit commun, comme en Gaule et en Judée, où elle a absorbé et détruit la tribu, comme dans l'Inde, en Chine, dans l'ancienne Égypte et au Pérou, tantôt fondant la hiérarchie sur l'initiation à la science, tantôt établissant sur une inégalité profonde et invincible des arrangements sociaux permanents et, en tout cas, étendant sur l'activité entière de l'individu le réseau serré de la coutume. Sous ce régime, de vastes empires ont pu se fonder et durer, gouvernés par un prince et la coutume ou loi [1]. Ces empires, dans lesquels de grandes masses d'hommes se trouvaient réunies en groupes compactes, ont généralement soumis, absorbé, civilisé les peuplades barbares dont ils étaient primitivement entourés et les ont assimilées les unes aux autres.

Ces premiers États ont eu en leur faveur la sanction

[1] Les Grecs désignaient, non sans raison, par le même mot, νόμος, la loi et la coutume.

de la force en même temps que celle d'une utilité supérieure : on distingue dans les ténèbres qui enveloppent leur berceau une forte discipline religieuse, une morale qui garantit dans une certaine mesure la paix et la sécurité de l'individu au sein de l'ordre établi : on remarque aussi la propagation rapide de grandes inventions industrielles et des bienfaits qui les accompagnent. Ces avantages forment et lient les premiers groupes, donnent la force militaire pour annexer les populations sauvages auxquelles cette annexion est sensiblement utile. Mais à mesure que les empires ainsi constitués s'étendent, les délégations s'y multiplient : le pouvoir temporel s'affaiblit et se divise, malgré toutes les formes d'inspection qu'il est possible d'imaginer : les peuples auxquels l'entrée dans une civilisation supérieure avait permis de croître et de multiplier, atteignent rapidement la limite que leur impose un art industriel stationnaire : alors se manifeste un sentiment profond de souffrance, un désir de changement, qui prend la forme de la résignation fataliste chez les peuples dont l'énergie est vaincue par la religion et la politique, et la forme de l'insurrection chez les populations plus fières ou moins complétement soumises : de là des révolutions de deux sortes, les unes par la conquête, les autres par les discordes civiles.

Les empires parvenus au degré de développement que nous venons d'indiquer présentent une médiocre force de résistance : ils sont exposés à tout instant à être bouleversés par un satrape ou mis en pièces par

un conquérant. En effet, le désordre promptement systématique de l'administration intérieure opprime l'individu et le rend indifférent à la conservation de l'État : une administration divisée et des sujets mécontents présentent à l'ennemi une multitude d'occasions favorables dont il est impossible qu'à la longue il ne profite pas. Si les sujets ont reconnu dans le principe les mêmes opinions religieuses, le mouvement de la pensée vient bientôt les diviser par des hérésies : s'ils n'ont été rattachés ensemble que par la force matérielle du pouvoir temporel, ce lien trop faible ne tarde pas à se rompre.

Une fois que les hommes se sont habitués à combiner ensemble leur travail dans une société civile un peu régulière, sous l'empire d'une religion, d'une justice et d'une administration communes, ils ne retournent pas facilement à la vie sauvage. Si un grand État se dissout, de petites communautés renaissent de ses débris ou se forment et se constituent dans un arrangement nouveau. Les émigrations et les guerres donnent lieu à la création de groupes nouveaux où viennent se réunir les hommes échappés, soit à la décadence, soit à la ruine des anciennes sociétés : en tout cas, on voit incessamment les anciens groupes ou les anciennes combinaisons sociales se modifier, tandis que d'autres groupes et d'autres combinaisons viennent les remplacer.

Dans ces changements et innovations sans fin, les individus et même les sociétés tout entières peuvent se tromper et se trompent en effet : l'homme, lors

même qu'il cherche la vérité résolûment et de parti pris, ne marche vers elle qu'à tâtons : comment marcherait-il d'un pas assuré dans la tempête des commotions sociales, lorsqu'il prend sa résolution à la hâte, à l'improviste, sous l'empire des préoccupations du jour et de l'heure? Mais la nature des choses fournit un moyen infaillible de reconnaître l'erreur à la longue et en même temps d'empêcher que l'humanité entière ne s'égare et ne fasse fausse route : ce moyen est la comparaison des forces, qui peut être faite par le raisonnement ou par la guerre. Car le groupe qui marche dans la bonne voie acquiert de la force et grandit : le groupe engagé dans une voie moins bonne croît et se développe avec plus de lenteur : celui qui se perd dans une mauvaise voie marche d'un pas plus ou moins rapide à la décadence et à la mort.

Si l'on voit, par exemple, dans une société donnée, une classe de la population prendre de l'ascendant sur les autres classes, on peut être assuré que la première possède dans ses idées et pratique dans ses coutumes une part plus considérable de la vérité; qu'elle satisfait mieux par ses services aux besoins actuels et présents de la société. Si, dans la guerre que se font deux nations, l'une triomphe définitivement de l'autre, on peut sans hésitation tirer de la victoire une conclusion analogue, selon l'opinion vulgaire.

On tirerait peu de profit de cette opinion si on l'acceptait brutalement, sans remonter à ses causes; si l'on se laissait abêtir par la vaine croyance que tout est détestable dans les idées et coutumes du vaincu, tout

admirable dans les usages et coutumes du vainqueur. On se tromperait encore en attribuant exclusivement au mérite de l'un, sa force, au démérite de l'autre, sa faiblesse. Le sentiment des hommes de cœur a protesté dans tous les temps contre ce culte stupide et non raisonné de la force auquel le genre humain est enclin. Et le plus souvent ce sentiment a été juste, parce que les vainqueurs, presque toujours, ignoraient les causes auxquelles ils devaient leur supériorité à ce point qu'ils perdaient en peu de temps le principe de leur force dans le vain orgueil de la victoire. Mais lorsqu'on étudie les choses humaines avec le même calme que les phénomènes physiques ; lorsqu'on recherche les causes, on les trouve toujours, et alors il faut se soumettre, parce qu'on ne saurait se révolter impunément contre la raison et la vérité.

L'histoire nous montre, à côté de grands empires composés de masses réunies par une religion et contenues par une autorité militaire commune, des peuplades restées à l'état sauvage, des tribus à un régime patriarcal et des sociétés fondées selon des arrangements nouveaux. Dans la Grèce ancienne, par exemple, bien qu'elle ait reçu de l'Égypte la civilisation, il n'y a plus de castes : les travaux industriels sont abandonnés aux esclaves, tandis que ceux de la religion, de la science, de la politique et de la guerre occupent l'activité des hommes libres, possesseurs exclusifs des deux pouvoirs spirituel et temporel. Les hommes libres sont égaux entre eux, ou du moins ne sont séparés par aucune barrière infranchissable et, chose remarquable,

le pouvoir politique change de main et sa forme subit des modifications nombreuses, sans que la constitution fondamentale de la société soit changée.

En Judée, nous trouvons un autre peuple sorti d'Égypte qui se souvient du régime des castes, mais ne le conserve que quant au sacerdoce et se constitue en confédération de tribus patriarcales. Chez ce peuple on ne trouve que peu ou point d'esclaves : les travaux de la politique, ceux de l'industrie et de la guerre sont exécutés par les mains de tous.

Entre ces deux formes générales de société si différentes l'une de l'autre il y a des traits communs. Ainsi l'une et l'autre initient un plus grand nombre d'individus à l'activité scientifique et sympathique. Chez les Juifs, les rites et les devoirs qu'impose la religion sont connus, non-seulement d'une caste, mais de tout le peuple, et tout le peuple aussi prend part aux grandes révolutions politiques. Chez les Grecs, on remplace insensiblement la religion immobile dont les symboles ont cessé d'être compris par la science raisonnée et raisonnante qui marche à tâtons, mais avec méthode, du connu à l'inconnu. En Grèce, comme en Judée, un petit nombre d'hommes a pu combattre avec avantage contre des multitudes auxquelles il opposait la supériorité de l'union, de la discipline et de l'armement. Mais la Grèce, inquiète et aventureuse, baignée d'ailleurs de tous côtés par la mer, s'est répandue au loin par le commerce, les colonies, la guerre et par une industrie progressive, tandis que les Juifs, liés par une forte et exclusive tradition religieuse et enfermés dans

les terres, ont employé tous leurs efforts à se maintenir et à conserver des livres dont ils ne comprenaient pas tout le sens.

Les arrangements sociaux des Juifs et des Grecs, ainsi que leurs arts industriels, tendaient à réunir sur un espace donné de terre, même peu fertile, un grand nombre d'hommes actifs, intelligents, suffisamment riches et toutefois guerriers. Les arrangements de l'Égypte et de l'Asie avaient également réuni un grand nombre d'hommes industrieux sur un territoire fertile; mais ces hommes, groupés par masses comme des troupeaux et habitués à toujours obéir, n'apportaient dans les luttes contre les étrangers, ni énergie, ni même une volonté propre, parce que après tout, ils avaient peu à perdre par la conquête et ne faisaient guère que changer de maîtres, tandis que la conquête enlevait au Juif et au Grec jusqu'à son existence civile.

Les Juifs et surtout les Grecs ont joui d'une supériorité militaire à peu près constante dans leurs guerres avec les Asiatiques : mais ni les uns ni les autres ne connurent l'art d'administrer un grand empire. Là où les Juifs conquirent, ils détruisirent tout ce qui les avait précédés, et lorsque les Grecs s'emparèrent de l'Orient, ils n'apprirent qu'imparfaitement et avec peine à adopter les institutions des vaincus, sans trop les modifier.

II

Le phénomène de l'histoire grecque qui a le plus occupé les publicistes est celui des transmissions de pouvoir politique par les révolutions qui en changent la forme et le font passer d'un à quelques-uns ou à tous ou de tous à un seul. Comme ces révolutions se sont produites dans d'autres sociétés et se répéteront encore, il convient d'en indiquer sommairement la cause.

Cette cause, si nous la comprenons bien, est l'accord des citoyens dans une opinion commune ou leur désaccord, la divergence de leurs opinions ; l'identité de leur but et leur égalité de force et d'intelligence ou la différence du but et l'inégalité d'intelligence et de force.

Lorsque la plupart des citoyens, à peu près égaux par l'intelligence et la force, se sont trouvés d'accord pour tendre à un but commun, la démocratie s'est établie ou développée d'elle-même, comme la forme naturelle et nécessaire de gouvernement d'un pareil état social. Pour que des égaux marchent à un but commun, il est indispensable que ce but soit conforme a l'intérêt collectif et ne froisse pas les intérêts particuliers, que l'esprit de justice anime le peuple. Entre égaux d'ailleurs nul ne peut s'élever beaucoup au-dessus des autres, ni leur commander si ce n'est avec leur assentiment exprès.

Si malgré une quasi-égalité d'intelligence et de

force, les citoyens ne tendaient pas au même but et, par conséquent, dirigeaient leurs opinions en sens contraire, le gouvernement démocratique serait impossible : il ne pourrait s'établir, ou s'il avait existé antérieurement, il périrait. C'est ce qui a dû arriver chaque fois que les citoyens se sont abandonnés sans réserve ni modération à des instincts d'intérêt privé opposés à l'intérêt de conservation et d'accroissement de la société. Alors, en effet, les factions se disputent la possession du pouvoir politique, au moyen de la force brutale, et ce pouvoir, prix de la victoire, tombe presque toujours aux mains d'un seul. Il ne peut en être autrement, parce que la supériorité de force militaire s'acquiert par la discipline et la soumission à un seul, par la concentration du pouvoir et son ingérance en toutes choses : d'ailleurs tout pouvoir spirituel s'efface dans un conflit d'intérêts privés.

Une fois tombés dans la situation que nous venons d'indiquer, les peuples acceptent volontiers la domination d'un seul, parce qu'ils éprouvent un besoin supérieur de repos pour se livrer aux travaux industriels : or, le pouvoir d'un seul leur assure un repos temporaire, parce que sur ce point décisif, l'intérêt privé de celui qui gouverne se trouve pleinement d'accord avec l'intérêt collectif ou social.

Dans les sociétés où règne une certaine égalité de force et d'intelligence, la possession du pouvoir oscille entre tous et un seul. On passe nécessairement de la démocratie à la tyrannie, ou de la tyrannie à la démocratie, ou par une suite de tyrannies, qui se succèdent

avec ou sans secousse. Il n'y a point de secousse lorsque le tyran qui disparaît a été modéré ou énergique ; la secousse est violente lorsque le tyran a été immodéré ou faible. Dans le premier cas, les peuples s'habituent à leur état politique et peuvent s'en bien trouver : dans le second, ils souffrent et sont chaque jour provoqués aux révolutions par la souffrance; ou si l'énergie manque au tyran, des ambitions rivales s'élèvent et le renversent pour le remplacer.

Lorsqu'une portion du peuple est plus intelligente et plus forte que la masse et animée d'un esprit d'intérêt collectif, elle se trouve naturellement portée à la possession du pouvoir politique et constitue sous une forme quelconque une aristocratie. Le gouvernement de cette aristocratie est d'autant plus stable et plus fort que son action est plus directement conforme à l'intérêt social. Lorsqu'il est égoïste, violent ou faible ; lorsqu'il se divise surtout, il fait bientôt place à la tyrannie.

C'est la conformité ou la non-conformité des actes avec l'intérêt collectif ou social qui fait les gouvernements légitimes et durables ou illégitimes et passagers : c'est l'égalité ou l'inégalité des lumières ou de la force qui détermine leur forme. Il est remarquable que la monarchie et l'aristocratie peuvent s'éloigner jusqu'à un certain point de l'intérêt collectif sans périr et que la démocratie ne le peut.

On a longuement étudié l'esprit de chaque forme de gouvernement et les principes qui constituent la puissance ou la corruption dans chacune de ces formes.

Ces principes sont fort simples : tout ce qui tend à égaliser les lumières et la force des diverses classes de citoyens et à les diriger vers un but commun, tend à la démocratie ; tout ce qui tend à l'inégalité sans confusion ni désaccord, tend à l'aristocratie ; tout ce qui éloigne l'opinion des citoyens de l'unité et leurs volontés individuelles de l'intérêt collectif, tend à la tyrannie.

Ces principes nous donnent la clef des révolutions qui constituent en quelque sorte l'histoire de l'humanité, comme on peut s'en convaincre par quelques considérations rapides. Examinez un peuple isolé : nous le supposerons constitué, comme la plupart des sociétés primitives, par une théocratie, la plus forte et la plus naturelle des aristocraties. Vienne un progrès industriel ou un mouvement d'idées qui rapproche la classe gouvernante de la classe gouvernée, soit par l'abaissement de la première, soit par l'élévation de la seconde : le résultat infaillible de ce mouvement sera l'ébranlement ou la ruine de l'aristocratie. Si le peuple s'est élevé dans une opinion commune d'intérêts collectifs, la démocratie succède à l'aristocratie ; si la classe gouvernante s'abaisse avant que le peuple se soit suffisamment élevé, la tyrannie vient renverser le sacerdoce et le remplace.

Une fois constituée, la tyrannie agit dans l'intérêt social ou contre lui. Si elle fonctionne dans l'intérêt social, elle développe l'intelligence du peuple, dans l'ordre moral, comme dans toutes les branches de l'activité humaine : alors la société marche directement à la démocratie. Si la tyrannie fonctionne en dehors

de l'intérêt collectif et contre lui, le peuple peut s'élever en connaissances de diverses sortes, mais sans progrès dans l'ordre moral et, chose remarquable, dès qu'il cesse de s'améliorer, il se corrompt. Le progrès dans l'ordre industriel, par exemple, sans progrès corrélatif dans l'ordre moral, surexcitant les appétits matériels, provoque le renversement d'une tyrannie et son remplacement par une autre : l'absence de progrès industriel ou le progrès rétrograde dans l'ordre moral causent les mêmes phénomènes et aboutissent à la décadence, laquelle a pour conséquence nécessaire la conquête.

La conquête est la mort politique de l'État conquis, mais elle ne tue pas la société ; elle y forme, au contraire, une combinaison nouvelle, comme une simple révolution. Le conquérant est-il plus civilisé, plus habile dans l'art social et de gouvernement que le peuple conquis ? il se forme une aristocratie, comme chez les Crétois et les Spartiates, comme les Romains en formèrent une en Occident et comme plus tard les Normands en constituèrent une en Angleterre. Le peuple conquérant est-il inférieur à certains égards au peuple conquis ? il laisse s'élever une sorte d'aristocratie savante, comme le clergé catholique chez les peuples qui renversèrent l'empire romain, comme les lettrés en Chine. Alors un très-grand nombre des anciens arrangements survivent à la conquête et le mouvement social prend naturellement la forme d'une restauration, même lorsqu'il enfante des choses nouvelles.

Toute guerre, toute conquête tend à détruire la dé-

mocratie ; car la guerre exige la discipline et la concentration du pouvoir ; la conquête mettant en contact des peuples d'origine, de mœurs et de langues diverses, introduit dans le corps social des divergences de désirs et des inégalités profondes.

La guerre et la conquête peuvent aussi être fatales au pouvoir d'un seul, lorsqu'elles introduisent dans la société une inégalité permanente ou lorsqu'elles provoquent des révolutions militaires. La forme de gouvernement qui s'adapte le mieux à la conquête et à la guerre est, sans contredit, l'aristocratie.

L'humanité considérée dans sa marche générale tend visiblement à la démocratie et à la paix ; car les progrès de l'égalité y ont été continus et sensibles. Mais les révolutions les plus démocratiques ont été souvent celles qui ont causé les plus longues éclipses de la démocratie. Ainsi une abolition de l'esclavage ou du servage est un événement dont la portée définitive est toute démocratique : cependant cet événement doit avoir pour conséquence nécessaire la ruine de la démocratie, si elle existe, ou son ajournement, si elle n'existe pas encore dans la société où l'abolition s'accomplit. En effet, les serfs ou esclaves affranchis sont toujours des citoyens fort inférieurs en moralité et en intelligence sociale à ceux qui ont l'habitude d'être libres et de se gouverner eux-mêmes. De là une cause d'inégalité qui n'existait pas, lorsque, sous l'institution du servage ou de l'esclavage, les serfs ou esclaves n'étaient rien. On peut en dire autant de toutes les mesures qui augmentent le nombre de ceux qui partici-

pent à la vie politique, de toutes les lois qui ont étendu le droit du suffrage en divers temps et en divers pays ; ces lois n'ont réussi que lorsqu'elles ont proclamé des réformes lentement préparées par les mœurs, donné l'égalité de droit positif à ceux qui déjà étaient parvenus à l'égalité morale.

Les considérations qui précèdent expliquent aussi pourquoi la démocratie n'a guère paru que dans de petits États, les seuls où ait existé jusqu'à ce jour une certaine égalité de lumières, en même temps qu'un sentiment vif et général de l'intérêt social. La démocratie était impossible dans les grands empires formés par l'asservissement de peuples divers de race, de langage, de religion et de croyance : elle était impossible surtout dans les États où la conquête restait debout et maintenait sur pied une armée permanente disciplinée.

Il est remarquable en même temps que ces grands empires tendent à la démocratie, parce que la paix y rapproche et y égalise incessamment les conditions par le commerce et l'habitude des communications de toute sorte. Sous les tyrannies diverses auxquelles les grands empires ont été soumis, tous les membres de la société sont généralement admis à concourir à toutes les fonctions : de là résulte une espèce d'égalité politique qui augmente sans cesse l'égalité réelle.

On comprend sans peine le grand nombre de révolutions qui ont dû se succéder pour que les anciennes sociétés théocratiques fussent remplacées au premier rang par des tribus monarchiques, devenues bientôt des républiques aristocratiques, puis démocratiques ;

pour que tant de peuples, si inégalement avancés en civilisation aient été absorbés dans la république romaine et l'aient transformée en empire ; pour que cet empire, détruit dans son existence politique, ait survécu dans son organisation sociale qui s'est transformée en féodalité ; pour que les divers peuples de l'Europe, groupés en masses plus considérables et plus compactes qu'aucun peuple de l'antiquité, aient repris peu à peu, avec la suppression de l'esclavage, la discipline grecque et romaine et en viennent tous aujourd'hui à chercher des formes nouvelles et plus larges d'arrangement social.

III

L'art qui préside à ces arrangements est la politique, et on la restreint étrangement lorsqu'on la limite à l'étude de la forme extérieure et des attributions du gouvernement. Pour comprendre la constitution d'une société, il faut évidemment se livrer à des études plus complexes et d'un ordre plus élevé qui embrasseraient toutes les conditions d'existence de l'homme en société. Mais l'étude des fonctions et de l'organisation du pouvoir politique, toute restreinte qu'elle pût être, serait encore fort intéressante, si elle était faite avec soin, de manière à nous indiquer les grands traits des arrangements sociaux des divers peuples dont l'histoire s'est occupée.

Si nous considérons à ce point de vue les annales

humaines, nous voyons d'abord dans la tribu l'autorité illimitée du chef dont les attributions embrassent la justice, la police et la défense du territoire : bientôt cette autorité et les attributions même du chef sont limitées par l'opinion et la coutume. Dans la société théocratique, l'autorité suprême se partage ; mais elle n'est ni moins absolue, ni moins étendue que dans la tribu : il semble même qu'elle aille plus loin, par la création artificielle des castes et par des règlements qui embrassent dans son ensemble et dans toutes ses branches l'activité humaine. Toutefois cette autorité est moins arbitraire que celle du chef de tribu ; elle est plus fixe et en même temps plus tempérée par la religion et l'opinion.

Dans la société homérique le pouvoir se divise comme il s'était divisé dans la société à castes. L'autorité du chef est contenue et réglée par un pouvoir spirituel défini et personnifié : une plus grande partie de l'activité de chacun des citoyens est livrée à la liberté. Les républiques grecques donnent au gouvernement des fonctions très-étendues, mais son autorité est soumise dans son existence même aux caprices de l'opinion. D'ailleurs l'indépendance de la famille est plus grande : sa liberté économique est presque complète entre les hommes libres. Les esclaves ne sont pas considérés comme des hommes : leur état est pire que dans les sociétés patriarcales ou théocratiques, mais celui des hommes libres est supérieur et préférable.

Les empires théocratiques avaient pu réunir sous une autorité commune, mais non sans relâchement du

lien social, des tribus nombreuses répandues sur un vaste territoire. Quant à la société grecque, elle n'eut jamais d'arrangements qui lui permissent de s'étendre, et lorsque les conquêtes d'Alexandre lui eurent assujetti l'Orient, elle laissa subsister et adopta le système d'administration des Perses. L'administration romaine fut plus savante parce qu'elle eut un but plus simple et mieux défini : elle tendait seulement à assurer la domination du peuple guerrier ; peu à peu elle se perfectionna, s'étendit, pénétra dans les profondeurs les plus intimes de la société, au point de devenir intolérable.

Cette administration respecta d'abord dans le sujet toute la liberté de la propriété et de la personne dont il jouissait dans la cité grecque : les peuples conquis conservaient leur régime intérieur sous la condition de satisfaire aux réquisitions et aux exigences pécuniaires des commandants militaires. Mais ces exigences, devenues en peu de temps excessives, réduisirent rapidement la richesse et la population ; il fallut changer de système lorsque tous les peuples industrieux connus, se trouvant absorbés dans l'empire, les esclaves, les anciens hommes libres et les étrangers, réduits à une commune misère, se trouvèrent réunis et confondus sous un même pouvoir. Alors on essaya l'une des plus grandes et des plus complètes réorganisations sociales qui aient jamais été tentées en Occident. Dans cette organisation, les attributions du pouvoir central furent immenses et les délégations multipliées à l'infini : l'indépendance personnelle s'affaiblit au point de dispa-

raître presque entièrement, même dans la famille et dans les limites des fonctions industrielles; le monde revenait encore une fois à l'organisation des sociétés théocratiques. L'empire ne put y résister : il fut bientôt ruiné, dépeuplé et enfin envahi par les Barbares.

Ceux-ci brisèrent d'abord l'arrangement romain et apportèrent avec eux l'esprit de sauvage indépendance de la tribu. En peu de temps la paix et les travaux collectifs, ces deux bienfaits d'un grand empire, eurent disparu, mais avec eux disparaissaient le fisc, la justice et l'administration romaine, trois grands fléaux. L'indépendance personnelle, si longtemps réduite et contenue par l'autorité, put se développer sans limites et ne connut bientôt d'autre frein que la religion et la coutume, faibles garanties contre des appétits grossiers et puissants.

Toutefois, dans le pêle-mêle féodal, la valeur personnelle pouvait conquérir une grande place, et elle était provoquée par une impérieuse nécessité. Partout la lutte et la guerre se trouvaient à côté du travail industriel ; partout la crainte, mais partout aussi l'espérance pour les cœurs vaillants et les âmes intrépides. Si l'on était réduit à combattre sans cesse, on ne rencontrait nulle part ces masses énormes, ces forces irrésistibles qui éteignent le courage personnel en le rendant inutile. Là est le secret de la vitalité puissante et féconde qui caractérise à un si haut degré la société féodale.

Le moyen âge présenta le spectacle d'une variété de formes de gouvernement dont on n'avait auparavant

nulle idée. L'Italie eut des républiques semblables à certains égards à celles de la Grèce antique, mais profondément différentes dans la forme extérieure et en ceci surtout que le travail industriel y était honoré et l'esclavage inconnu. Il en était de même en tout pays des communes, véritables républiques à constitutions diverses, à côté, autour et au-dessus desquelles s'élevaient des seigneuries plus ou moins despotiquement gouvernées. Il n'y avait de commun entre ces innombrables États que la religion et quelquefois l'autorité nominale : partout régnaient d'ailleurs l'esprit local et municipal, le privilége, la coutume et le plus souvent la liberté politique.

Cependant de grands États se formèrent et peu à peu des législations générales, inspirées pour la plupart du droit romain, s'établirent sur les ruines des législations et des libertés locales : le patriotisme s'élargit et s'affaiblit. Mais au moment même où l'on croyait restaurer la société romaine, on établissait des sociétés très-différentes et meilleures, sans esclavage et, sauf quelques exceptions, sans oppression d'une race par l'autre : on y reconnaissait des droits à tous comme chrétiens et comme hommes. En France même, où la restauration romaine a été poussée si loin, les libertés locales ont longtemps résisté avec succès ; les droits de tous et de chacun n'ont été systématiquement méconnus ni dans la théorie, ni dans la pratique, malgré les entraves imposées à la liberté du travail, à l'initiative individuelle.

C'est ce qu'il faut bien considérer avant de dire que,

par la formation des grands États modernes, l'humanité a reculé. Sans doute ces États, moins étendus que l'empire romain et que les monarchies asiatiques, assurent en apparence à un nombre moindre d'hommes les bienfaits de la paix; mais combien cette paix est plus sûre, plus générale et plus profonde! Combien les diverses classes d'hommes qui vivent sous une même loi se sont rapprochées les unes des autres! Combien l'art d'administrer s'est perfectionné! Combien les liens intimes établis entre les individus par le commerce libre se sont multipliés et resserrés! Combien l'accroissement de la confiance de l'homme pour son semblable, l'emploi fréquent de la représentation et du mandat, dans les fonctions publiques et dans celles qui sont réservées à l'initiative individuelle, ont introduit de combinaisons et d'arrangements dont l'antiquité pouvait à peine concevoir une idée!

Dans les sociétés modernes, on trouve une variété d'arrangements politiques qui, s'ils ressemblent quelquefois par la forme à ceux de l'antiquité, en diffèrent profondément. D'ailleurs la pratique du droit des gens a fait de tels progrès qu'aujourd'hui l'étranger est traité avec plus d'équité et jouit d'une sécurité plus grande que les citoyens ou sujets des anciens États. La sécurité de la personne et de la propriété est plus grande pour l'Européen en Amérique et pour l'Américain en Europe qu'elle ne l'était pour le sujet romain qui passait d'une province de l'empire à l'autre : la variété des régimes politiques a permis d'autre part aux habitants de tout pays de se soustraire par un exil volontaire et suppor-

table aux dernières extrémités de l'oppression. Enfin nos guerres modernes, tout horribles qu'elles sont, imposent aux peuples de bien légères souffrances en comparaison des guerres spoliatrices et d'extermination des temps anciens.

Lorsque, à la suite de la renaissance, la philosophie a secoué l'autorité de la coutume; lorsqu'il s'est agi d'aller, sur les traces de Bacon et de Descartes, soumettre à un examen nouveau toutes les connaissances humaines, la science sociale a longtemps tâtonné, même après avoir proclamé que l'ordre politique devait être fondé sur la raison et non plus seulement sur la tradition. On a raisonné d'abord sur la partie la plus apparente, la plus saillante, en quelque sorte, des arrangements sociaux, sur la forme des gouvernements; puis on a pénétré plus avant; on s'est aperçu qu'il y avait des rapports nécessaires entre cette forme et le reste des arrangements sociaux; on a reconnu dans le développement des sociétés une lutte et une transformation des classes que l'on considérait comme permanentes; ensuite on a vu qu'il y avait un progrès constant et on en a constaté le trait dominant, la diminution de l'autorité sacerdotale et militaire, et l'accroissement de l'initiative individuelle, l'avénement du tiers-état ou des classes industrielles, et on a proclamé le grand principe de la liberté du travail. Et, chose étrange! qui atteste bien la légèreté et le peu de portée de la raison individuelle, cette grande évolution a eu lieu sous l'influence d'une admiration passionnée pour les formes sociales de la Grèce et de Rome, d'un désir

ardent d'établir par une restauration quelque chose de semblable aux antiques républiques, au moment même où les sociétés modernes s'en éloignaient le plus et pour jamais!

IV

Si nous remontons à la force motrice première qui pousse l'humanité en avant, nous trouvons ce sentiment primitif qui nous porte, tous et chacun, à étendre notre vie dans le temps et dans l'espace, à croître et à durer. Ce sentiment anime le genre humain tout entier : dans l'ordre matériel, il se manifeste sensiblement par le désir de nous approprier le monde extérieur et par l'instinct de reproduction ; dans l'ordre moral, par l'amour et la soif de connaître. Chacun est naturellement porté à avoir et à élever le plus d'enfants qu'il peut, et chaque enfant, chaque homme, cherche à vivre et fait effort dans ce but, ainsi que pour augmenter la richesse dont il jouit. Un des signes matériels du progrès dans un groupe d'hommes est donc l'accroissement de la population sur un territoire donné : un des signes du progrès de l'humanité est l'accroissement du nombre des hommes sur son territoire, qui est la terre entière.

Les arrangements sociaux qui ont permis à la population de se développer largement, comme ceux de l'Inde et de la Chine, ont pu durer longtemps, malgré des imperfections énormes, parce qu'ils satisfaisaient à certains égards le grand sentiment instinctif : les sys-

tèmes sociaux qui avaient pour conséquence une réduction de la population ont toujours été, à juste titre, considérés comme mauvais, parce qu'ils causaient, en effet, une diminution de vie.

On sait à quel point les affections et les intérêts privés dominent les opinions individuelles; les intérêts collectifs, les passions collectives, ne dominent pas moins les opinions sociales et les poussent, tantôt vers l'erreur, tantôt vers la vérité, sans suivre une ligne rigoureusement logique en la forme. Ainsi une société adopte souvent telle ou telle croyance et s'en inspire dans ses actes, non parce que le raisonnement lui prouve que cette croyance est la meilleure, mais parce que la société sent que cette croyance lui est avantageuse. Les opinions saines finissent toujours par triompher, parce que ceux qui s'en rapprochent le plus sont toujours en possession de la force. Si elles sont comprimées et refoulées dans un groupe, elles sont accueillies dans un autre qui, par elles, acquiert la force et finit par dominer ou conquérir le premier. C'est ainsi que, marchant d'erreur en erreur et de faiblesse en faiblesse, les individus et les sociétés s'approchent pourtant incessamment de la vérité et de la force.

En tout cas, et sans exception, les idées devancent les faits : le monde n'a vu, non-seulement nulle révolution, nulle réforme importante, mais pas même le moindre changement qui n'ait été précédé par une théorie, ou au moins par une théorie plus ou moins raisonnée. C'est des idées que l'on peut dire avec le poëte qu'elles sont l'ombre des événements à venir. On

a cru de notre temps que les faits sociaux se produisaient par une sorte de génération spontanée, sans pouvoir être prévus : c'est une erreur réfutée par le témoignage de toute l'histoire. Lorsque nulle idée de réforme ou d'amélioration n'a pénétré l'opinion, on peut prévoir des déplacements de personnes amenés par les passions des particuliers et les fautes du gouvernement; mais on peut être assuré que ces déplacements n'amèneront dans les choses aucun changement sérieux, aucune révolution notable.

Il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances historiques, de saisir bien distinctement l'ensemble du mouvement social de l'humanité, lors même qu'on limite ses études aux peuples occidentaux. C'est un grand et magnifique tableau réservé à la postérité, et dont nous apercevons seulement avec peine quelques lignes un peu confuses. Cependant nous distinguons assez clairement dans ce mouvement trois formes principales, trois aspects. Tantôt on voit les arrangements sociaux se modifier et généralement s'améliorer, à certains égards, dans un groupe donné; tantôt plusieurs groupes, précédemment isolés, vont se réunir dans un arrangement commun; tantôt un groupe se détache pour essayer des arrangements nouveaux qui lui semblent préférables à ceux de la société mère.

Les améliorations dans un groupe donné s'effectuent par le développement de certaines idées, de certains sentiments et aussi de certaines classes de la société. Ces classes sont celles qui, vivant, sciemment ou sans le savoir, d'une manière plus conforme à l'ordre géné-

ral que les autres classes, prennent peu à peu de l'ascendant et de la prépondérance et imposent leurs idées. Les idées qui s'élèvent ainsi sont souvent importées du dehors et d'origine étrangère, mais elles sont adoptées sans hésitation lorsqu'elles correspondent à un besoin inexprimé et inconnu peut-être, mais fortement senti de la société qui les reçoit et presque toujours les modifie et les transforme. Ce mouvement dans l'intérieur d'un groupe tend toujours à l'égalité; il tend aussi à l'élévation des travaux industriels et de ceux qui s'en occupent, parce que c'est par ces travaux que croît et grandit toute société en état de paix et se développant par elle-même. Si les individus sont généralement animés de sentiments justes et sensés, la société tend à la démocratie; s'ils sont animés de convoitises injustes ou mus par des idées politiques chimériques, la société tend à la tyrannie : dans l'un comme dans l'autre cas, elle marche à l'égalité.

La réunion de plusieurs groupes sociaux en un seul a lieu par la fédération ou par la conquête. Les fédérations sont rares dans l'histoire, ainsi que les démocraties, et pour la même cause; du reste, lorsqu'il s'en est formé quelques-unes, on a presque toujours redouté l'union intime des États fédérés, et pris des précautions considérables pour conserver à chacun d'eux son individualité. La conquête a opéré des réunions plus complètes, mais plus douloureuses, de véritables fusions, en mêlant les races, les doctrines, les traditions de toute sorte pour en former des individualités politiques nouvelles.

Enfin les groupes nouveaux, ou colonies, qui vont habiter des terres inoccupées, ou peu occupées, présentent souvent des combinaisons meilleures et plus fécondes que celles des États anciens, lorsque ces groupes admettent librement dans leur sein des hommes du dehors, et portent sur une terre vierge l'héritage intellectuel d'une vieille et forte société. Il est remarquable que les colonies ont généralement grandi par le développement de la liberté individuelle et que celles où l'on a prétendu contenir et réglementer outre mesure cette liberté n'ont pu grandir.

Lorsque l'on considère la vie d'un groupe déterminé, on y voit le progrès s'arrêter ou devenir rétrograde, lorsque les idées sur lesquelles la société s'était fondée et développée s'épuisent par une application complète ou presque complète, après avoir produit toute la civilisation et toute la population qu'elles comportaient. Alors, en effet, le progrès en avant n'est possible qu'autant que des idées nouvelles et des arrangements nouveaux permettent d'établir sur le territoire et dans le groupe social une population plus nombreuse ou d'élever la civilisation de celle qui existe. Si le progrès n'avait lieu que dans les arrangements relatifs à la forme du gouvernement, il serait évidemment limité, puisqu'il ne pourrait jamais dépasser la démocratie ; mais comme il a lieu dans toutes les branches de l'activité humaine et qu'il comporte des degrés infinis de civilisation sous les diverses formes de gouvernement, il n'a point de limites visibles. On n'a pas vu d'homme qui ne fût susceptible de s'améliorer et de s'instruire, ni de société dont tous

les membres fussent arrivés au degré de civilisation le plus élevé que l'on connaisse ou puisse concevoir; et lors même que l'on aurait vu un tel homme et une telle société, il resterait encore à leur assimiler le genre humain.

Dans les groupes réunis et froissés par la conquête, on remarque presque toujours un mouvement rétrograde du groupe supérieur, par suite de son mélange avec une population inférieure, en même temps qu'un mouvement ascendant dans le groupe inférieur. Ainsi, lorsqu'on mêle deux portions de liquide inégalement chaudes, la température du mélange est plus basse que n'était celle de la portion la plus chaude et plus élevée que n'était celle de la portion la plus froide.

V

Deux voies sont ouvertes aux améliorations sociales : ce sont le commerce et la guerre. Par le commerce, c'est-à-dire par la communication pacifique des hommes, on échange, peu à peu et sans bruit, des idées, des habitudes, des goûts, en même temps que des marchandises : l'ignorant apprend de celui qui sait : la situation et la force respectives des individus et des classes changent par l'exercice de l'initiative individuelle et les mœurs, les institutions changent à la suite. C'est le commerce qui a introduit les contrats, modifié le droit particulier de tous les peuples en le simplifiant, renversé les arrangements économiques fixes et fait prédominer à la longue l'élément industriel

et pacifique de la société sur l'élément guerrier.

La guerre a été un instrument de révolution, moins énergique peut-être et moins actif, mais plus visible : son principal résultat a été de mesurer les forces respectives des divers groupes d'hommes, de briser des arrangements sociaux trop imparfaits fondés sur des erreurs graves qui, causant l'affaiblissement des sociétés où ils régnaient, entraînaient en définitive leur ruine.

C'est par le commerce principalement que les sociétés ont modifié leur organisation intérieure : c'est par lui qu'elles se sont étendues et fédérées en quelque sorte en reconnaissant un droit des gens : c'est le commerce qui en faisant connaître les hommes les uns aux autres, a étendu leurs idées; qui, en augmentant la richesse et sa puissance, a élevé et mis en honneur la force économique ou industrielle. Cette force n'est ni moins noble, ni moins légitime que la force militaire et dépend même plus que celle-ci de l'intelligence et de la valeur morale : la supériorité économique n'est pas un effet du hasard; elle est le prix d'efforts soutenus et du déploiement de grandes qualités. Nous commençons à le comprendre aujourd'hui, mais l'antiquité classique, imbue de préjugés militaires, soupçonnait à peine cette vérité. Les affranchis, banquiers ou publicains d'Athènes et de Rome portaient toujours aux yeux de l'opinion les stigmates de la servitude et les sentiments qui nous semblent les plus nobles, exprimés par eux, étaient un objet de dérision pour les écrivains satyriques: Pétrone met dans la bouche du ridicule Trimalcion une protestation de sentiment contre l'esclavage, et

une maxime qui rappelle la fière devise de Jacques Cœur.

Durant une longue suite de siècles, les sociétés exclusivement industrielles ont succombé dans leurs luttes contre les sociétés militaires. C'est qu'elles avaient pris la richesse pour but définitif de leur activité et négligé deux des principaux mobiles des actions humaines, le mobile sympathique et le mobile religieux. Il est nécessaire que la société et les individus soient riches ; mais ils sont perdus si l'acquisition immédiate des richesses devient le but suprême de l'activité de tous, et si la richesse seule est honorée. Alors, en effet, les cœurs s'amollissent : chacun trouve bientôt plus expéditif de s'approprier le bien d'autrui que de produire lui-même, et plus commode de payer des soldats que de porter lui-même les armes.

La guerre et la politique militaire, fille de la guerre, ont élevé et détruit les empires, dominé l'industrie, comme le maître domine l'esclave. La victoire assure la prépondérance du vainqueur qui devient maître des biens, des facultés et, dans une certaine mesure, de la personne même des vaincus : elle satisfait tous les appétits matériels et flatte au plus haut degré l'orgueil. Quoi d'étonnant si l'on fait tant d'efforts pour l'obtenir et si l'on se préoccupe outre mesure de conserver la prépondérance après l'avoir acquise? D'ailleurs, une force militaire respectable et une politique intelligente sont les conditions nécessaires de l'indépendance d'une société : ce serait en vain qu'un peuple qui manquerait de l'une et de l'autre posséderait l'esprit d'industrie et

les vertus pacifiques; il serait toujours à la merci des autres peuples, s'il n'avait en même temps la vertu guerrière et cette hauteur d'âme qui fait, au besoin, braver de sang-froid les plus grands périls et accepter sans hésitation les plus extrêmes sacrifices.

La guerre et la politique militaire, conçues comme moyen de domination chez les Grecs, sont devenues, à Rome, l'occupation principale et l'objet du travail de tous. Il en fut de même, quoique d'une façon différente, dans le moyen âge, lorsque tous avaient à combattre chaque jour contre tous. Cette force a prédominé, sans nul doute, dans les révolutions venues du dehors, et a, de tous temps, mis à l'épreuve la puissance des liens sociaux. Mais il ne faut pas se laisser séduire par l'éclat de cet art dangereux cultivé avec tant de suite à Rome, étudié avec soin et succès par Machiavel et dont les conquêtes de Fernand Cortès sont peut-être le monument le plus remarquable. La force militaire, en effet, n'est pas une cause première : elle ne fait les révolutions que médiatement, et n'est elle-même qu'un résultat de causes antérieures et plus profondes. Les principes de cette force sont en dehors des éléments purement militaires, comme l'enseigne l'expérience qui, sur ce point, a dissipé bien des préjugés dont il reste encore pourtant des traces nombreuses.

On a observé d'abord que des peuples sédentaires et industrieux avaient été subjugués par des peuples nomades à peu près sauvages, et on a conclu que la rudesse de mœurs, ou même la sauvagerie était favorable au développement de la force militaire. On s'est d'autant

plus empressé de tirer cette conclusion que l'on a vu en tout temps et partout les conquérants sauvages, adoptant les coutumes et les vices des vaincus, perdre leurs propres vertus guerrières.

Plus tard, on a reconnu que la discipline, le patriotisme, le mépris de la mort, la science qui perfectionne le matériel de guerre, l'art de grouper et de diriger les hommes dans les combats étaient des éléments de force très-supérieurs à la sauvagerie.

Enfin, on s'est aperçu que, toutes choses d'ailleurs égales, la victoire accompagnait les gros bataillons agissant continuellement. Mais pour lever une armée nombreuse, il faut disposer d'une population nombreuse : pour que cette armée reste constamment en campagne, il faut qu'elle soit nourrie, vêtue, armée, entretenue en un mot, par le travail de la masse du peuple, ce qui n'est possible que dans un état très-avancé d'industrie et d'administration. Ainsi les peuples qui savent le mieux développer leur population et leur richesse, sont ceux qui possèdent, sans contredit, au plus haut degré les éléments matériels de la puissance militaire et auxquels, à moins de très-graves erreurs morales et politiques, la prépondérance est assurée.

La guerre a généralement eu pour objet des acquisitions de territoire et, par conséquent, la formation de grands empires. L'ambition des conquérants, mue presque toujours par des motifs bas et frivoles, a rendu, sans le vouloir et sans y songer, de grands services à la civilisation : elle a brisé les arrangements sociaux immobiles, mêlé les races et les idées, provo-

qué des arrangements nouveaux et des inventions sociales. La formation de grands empires a d'ailleurs réduit le domaine de la guerre et restreint ses ravages : la monarchie universelle à laquelle on a souvent songé aurait été la paix universelle : elle aurait éliminé la sauvagerie et amené l'agrandissement légitime de la société civile.

Cependant, les tentatives de monarchie universelle ont échoué, et à juste titre. Ceux qui s'y sont livrés ne possédaient pas une force militaire et politique suffisante pour recommencer l'empire romain. La civilisation, d'ailleurs, avait peu à gagner à leur succès, car en échange de la paix la société aurait dû subir des arrangements fixes et uniformes ; une administration militaire, c'est-à-dire centralisée, aurait étouffé toute liberté locale, toute initiative individuelle et engourdi jusqu'à la pensée, qui est la vie.

L'humanité a marché vers la paix universelle par une autre voie, plus longue, mais plus sûre, par les progrès du droit des gens, par les facilités de toute sorte accordées au commerce et à l'industrie et surtout par le perfectionnement des moyens de communication, qui a donné lieu à un mouvement d'hommes, à des échanges rapides de produits et d'idées dont les siècles précédents ne pouvaient pas même se douter.

Ce grand mouvement se complétera lorsque, peu à peu, les hommes, oubliant les préjugés des temps de barbarie, reconnaîtront mieux les limites dans lesquelles la force militaire est vraiment utile, et sentiront l'absurdité des guerres offensives. Alors, les administrations

centralisées n'auront pas plus d'objet que les grandes armées permanentes et les gouvernements militaires : chaque localité, chaque fraction de la société universelle saura gouverner et administrer elle-même ses intérêts, comme un particulier administre les siens dans la société civile. La fédération s'étendra partout et les liens de l'union volontaire seront substitués aux chaînes de la conquête et aux lourdes entraves de l'administration centralisée : l'humanité arrivera à cet état démocratique après lequel elle aspire et vers lequel elle marche avec effort depuis tant de siècles.

VI

Lorsqu'on étudie le mouvement progressif de la civilisation, on reconnaît tout d'abord que si la raison humaine en a été le principal moteur, elle n'a pas eu la conscience distincte du progrès, ni compris la portée des actes, même les plus considérables, qu'elle inspirait. Le progrès n'a pas été volontaire et raisonné ; mais il n'a pas non plus été l'effet du hasard : il est né du sentiment vital qui porte tout homme et tout groupe d'hommes à faire effort pour vivre et durer. Dans l'ordre industriel, cette tendance de l'activité humaine est matérielle et palpable ; dans l'ordre sympathique et dans l'ordre scientifique ou religieux, elle est plus obscure, mais elle existe et l'on peut sans peine reconnaître les mobiles par lesquels elle se manifeste.

Comme le progrès a un double aspect, selon que l'on

considère l'espace ou le temps, son mouvement présente deux faces que désignent à merveille les deux mots *croître* et *multiplier*. Croître, c'est grandir en science et en vertu ; multiplier, c'est augmenter en nombre. Dans l'ordre social, la croissance peut donc se mesurer par le développement de l'initiative et de la liberté individuelles et la multiplication par le nombre des hommes.

Dieu assure la force et la durée aux familles et groupes d'hommes qui travaillent le plus pour croître et multiplier. Les arrangements sociaux vers lesquels on tend spontanément sont ceux qui permettent le mieux de croître et de multiplier. Et c'est ainsi que, par le seul progrès du temps en quelque sorte, par la disparition des familles et groupes inférieurs, la faculté de croître et de multiplier devient plus grande pour tous et pour chacun.

Si l'on compare la société théocratique à la tribu sauvage ou même patriarcale, on trouve que la liberté de l'individu est moins comprimée dans la première que dans la seconde, par le besoin et par la guerre. Chacun devient plus paisible sous l'empire de la théocratie : grâce à la sécurité relative dont chacun jouit, on se livre davantage au travail industriel ; on devient plus riche et un territoire donné peut porter un plus grand nombre d'hommes. Le grand empire oriental assure peut-être moins la paix que la société théocratique, mais il laisse infiniment plus de liberté à l'initiative industrielle de l'individu.

La société grecque, avec l'esclavage, élève le niveau

de la civilisation pour les hommes libres dont l'initiative générale est bien plus étendue que dans les arrangements antérieurs. Dans la théocratie, les prêtres seuls arrivaient à la plénitude de la civilisation connue : dans la société grecque, tous les hommes libres y furent admis et les esclaves purent devenir libres. Cette société périt par excès d'esprit militaire et de mépris pour le travail. A mesure que les divers peuples qui existaient en Occident furent absorbés dans l'empire romain, les ravages de la guerre diminuèrent et l'esclavage s'effaça peu à peu, sans que le niveau de la civilisation baissât beaucoup d'ailleurs : on cessa, toutefois, de multiplier, non de croître, car l'idéal social s'éleva très-haut par la propagation du stoïcisme et du christianisme.

La rapidité avec laquelle les idées juives s'introduisirent dans le monde gréco-romain a fait à juste titre l'admiration de tous les historiens : c'est pourtant un phénomène très-rationnel. Les idées sociales des Juifs, comme celles des Grecs, étaient en réforme de la théocratie égyptienne et également filles de cette théocratie; mais pendant que l'esclavage s'établissait de droit commun en Grèce, s'y étendait et s'y aggravait, il devenait un fait exceptionnel en Judée où il était à peine toléré par la loi religieuse. Travailler, croître et multiplier, tels étaient les premiers préceptes de la loi de Moïse. Les Israélites possédaient donc en leur loi le principe vital : il ne leur manquait pour dominer que l'art administratif et militaire. Les Grecs manquaient aussi d'art administratif : de plus, ils avaient oublié la loi du travail et pris parti contre la vie en contenant le

développement de la population. De là, leur décadence et leur ruine.

L'avénement des idées juives dans le monde gréco-romain fut une véritable révélation de la vérité que les philosophes avaient à peine entrevue, mais qui était le complément nécessaire de celles jusqu'alors découvertes. Chacun comprenait la nécessité d'une régénération sociale, sans voir d'où elle pouvait venir : tout à coup, on sentit au fond du cœur que la loi du travail assurait cette régénération et présentait une planche de salut. C'était un langage bien nouveau hors de Judée que celui de saint Paul : « Le pain que j'ai mangé ne m'a été donné gratuitement par personne : il a été gagné par un travail pénible de jour et de nuit, pour que je ne fusse à charge à aucun de vous... Pendant que nous sommes demeurés parmi vous, nous vous avons dit hautement : *que celui qui ne veut pas travailler ne mange pas*... Nous avons appris qu'il y a parmi vous quelques-uns qui vont et viennent, sans rien faire, et suscitant des questions. Nous les prions, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de travailler en silence pour manger un pain qui leur appartienne. » C'était aussi une grande nouveauté d'appeler à la connaissance de la religion, non plus les hommes libres seulement, mais les esclaves ; non plus les hommes d'une race et d'une société politique déterminées, mais ceux de toute race et de toute nation, quelles que fussent les diversités de langue, de mœurs et d'institutions politiques. Tout cela était nouveau, mais longuement préparé par la philosophie grecque.

De là, la splendeur morale des premiers siècles du christianisme.

Depuis cette époque, malgré les erreurs graves qui ont été commises et malgré des écarts sans nombre, la loi du travail n'a plus été méconnue et niée en théorie : dans la pratique même, elle a acquis une importance chaque jour plus grande. Les doctrines les plus favorables à l'application du précepte : « Croissez et multipliez » ont triomphé, soit dans le sein de la société civile où ceux qui les ont pratiquées sont devenus les plus forts et se sont élevés ; soit entre les peuples auxquels l'application de ces doctrines a assuré la possession de la force. Chaque jour un plus grand nombre d'hommes est appelé à déployer une activité plus grande, ou le même nombre à déployer une activité plus énergique et plus générale.

Il n'est pas besoin de dire que lorsque nous parlons de doctrines et d'arrangements, il s'agit de doctrines et d'arrangements appliqués. On comprend d'ailleurs que la supériorité d'un peuple sur l'autre, soit dans les luttes du commerce, soit dans celles de la guerre, ne prouve pas une supériorité complète sur tous les points, mais seulement une résultante sociale supérieure. Un peuple peut vivre et même prospérer malgré de grandes erreurs, si d'ailleurs il est, à beaucoup d'égards, dans la pratique de la vérité et surtout si nul ne la pratique plus que lui.

Lorsque l'on considère l'histoire, à ce point de vue, on prend volontiers en pitié l'orgueil des conquérants, des législateurs et des philosophes, qui ont cru mener le

monde, lorsqu'ils obéissaient eux-mêmes à une force qu'ils ne connaissaient pas; qui ont cru devoir à leur seul mérite des succès dus à des circonstances extérieures; qui ont obtenu le plus souvent des résultats contraires à ceux qu'ils se proposaient et ont, à tout prendre, exercé beaucoup moins d'influence sur les destinées de l'humanité qu'une foule d'inventeurs obscurs dont l'histoire ignore même le nom : on n'admire pas moins la répartition singulière que les hommes ont faite de la notoriété et de la gloire, de la célébrité accordée sans conteste à des hommes inutiles ou nuisibles et du dédain ou de l'oubli dans lequel périssent les noms d'hommes méritants et laborieux : on voit en pleine lumière tout le néant des vanités humaines.

On aperçoit en même temps une vérité consolante : c'est que la force appartenant toujours à la société dont la vie se rapproche le plus de l'ordre divin, il est vrai, dans l'ordre politique et moral aussi bien que dans l'ordre industriel, que le pouvoir est en raison de la science. Par conséquent, un peuple quelconque peut toujours se conserver et grandir : il peut même revenir de la plus profonde décadence en reconnaissant avec une bonne foi exempte d'orgueil les causes qui l'ont affaibli et en s'appliquant avec volonté et courage à les faire disparaître. On voit que, selon l'expression de la Bible, il n'y a pas de peuples incurables et que tous sont susceptibles de guérir.

Mais, pour guérir, il faut s'éloigner des doctrines qui donnent la mort; il n'en est pas de plus funestes que celles qui naissent de la paresse et de l'orgueil,

comme celles qui font dépendre la destinée des sociétés humaines, soit de la fortune ou du hasard, soit de la race, soit du climat, soit des antécédents historiques, exclusivement. Les coutumes ont leur force, les races et les climats leur influence et des causes que nous ignorons laissent encore un vaste domaine à l'action de la fortune ; mais les causes principales de la prospérité ou de la décadence des peuples sont connues et résident principalement dans la volonté de chacun de nous : notre science, tout imparfaite qu'elle soit, réduit chaque jour par ses progrès ce que notre ignorance attribue encore au hasard ; il ne dépend que de nous de choisir le bien ou le mal, et s'il nous arrive malheur par notre faute, nous avons très-mauvaise grâce de nous plaindre de la Providence ou de la fortune.

SECONDE PARTIE

ÉTUDES D'APPLICATION

Lorsque nous avons recherché quel était l'homme, quelles ses facultés, quelles ses habitudes intellectuelles et physiologiques, ce n'était pas pour satisfaire une vaine curiosité; c'était pour tirer de cette étude des conclusions pratiques, des règles d'art et de conduite. Ce sont ces conclusions et ces règles qui vont nous occuper maintenant.

Si, comme il est impossible d'en douter, l'activité volontaire de chacun des hommes est liée à celle des membres de la société au sein de laquelle il vit par des rapports d'étroite dépendance, si d'ailleurs l'activité volontaire de chacun doit être coordonnée avec celle de tous, il convient de commencer l'étude des règles auxquels elle doit se conformer, non par l'individu, mais par la société, en procédant de haut en bas en quelque sorte. Si les actes de tous les hommes doivent avoir pour fin la conservation et l'accroissement de la vie dans l'humanité; ensuite et plus spécialement dans la société dont ils sont membres; puis et plus spéciale-

ment encore dans la famille à laquelle ils appartiennent; enfin et comme dernière spécialité dans leur personne; il convient d'étudier les règles qui doivent contenir nos actes et les diriger dans l'humanité en premier lieu, puis dans la cité, puis dans la famille et en nous-mêmes. En suivant cet ordre descendant, nous serons moins exposés à nous tromper qu'en suivant l'ordre inverse, selon l'usage. Les règles les plus générales, qui sont les plus simples, nous donneront la formule et l'interprétation des règles particulières, plus compliquées et qui prêtent davantage à la controverse. Cette méthode, qui part du point le plus contesté et commence par la discussion des arrangements sociaux, est plus claire, plus sûre et écarte mieux les difficultés. Une fois la question des arrangements sociaux résolue, les lois qui régissent la famille et l'individu se présentent d'elles-mêmes avec l'autorité de l'évidence.

ÉTUDE V

DE L'ARRANGEMENT DE LA SOCIÉTÉ

« Γεγόναμεν γὰρ πρὸς συνεργίαν, ὡς πόδες, ὡς χεῖρες, ὡς βλέφαρα, ὡς οἱ στοῖχοι τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω ὀδόντων. Τὸ οὖν ἀντιπράσσειν ἀλλήλοις, παρὰ φύσιν. »

MARC-AURÈLE, l. II, ch. I.

L'étude des divers arrangements sociaux qui ont existé ou existent actuellement intéresse à un haut degré la science et est nécessaire pour éclairer sa marche ; mais lorsqu'il s'agit d'application, il convient d'élever nos regards plus haut, vers un idéal possible et meilleur que tous les arrangements connus, qui convienne à l'humanité en général et partant à toutes les sociétés qu'elle renferme et puisse devenir le but commun de leurs travaux de réforme.

I

Avant tout, il convient de déterminer le but des arrangements sociaux. Ils doivent être conformes à l'intérêt collectif du genre humain, qui exige la conservation, l'accroissement et la durée de la vie. L'art social

a donc un but très-apparent : il doit chercher l'arrangement qui permette de faire vivre sur la planète le plus grand nombre d'hommes possible et de porter en chacun d'eux la vie à son maximum d'intensité. Pour que ce but soit atteint, il est nécessaire que les travaux industriels s'élèvent et se soutiennent à leur maximum de puissance et écartent autant que faire se peut les causes de dégénérescence morale et physique, de maladie et de mort qui menacent incessamment l'existence des individus. On sait que le travail industriel n'est puissant que par la science, l'énergie, l'application soutenue.

La société doit donc être organisée pour la paix et en vue de la paix, non pour la guerre. En effet, si l'on considère en détail en quoi consiste l'intérêt du genre humain, on ne saurait y trouver la guerre : elle a pu être dans les siècles passés un moyen de progrès et d'amélioration, mais un moyen oblique, peu efficace, utile seulement dans les temps où on ne savait ce que c'était que progrès et amélioration et contre les sociétés malfaisantes qui ignoraient science et justice et refusaient, au détriment d'autrui, d'en reconnaître les préceptes. La guerre, appelée la dernière raison des peuples, est la raison de ceux qui n'en ont pas d'autre : à peine serait-elle excusable, hors le cas de légitime défense, contre ceux qui refuseraient tout commerce, après une occupation sérieuse et complète de toute la surface de la terre.

Mais, grâce à l'aveuglement des hommes, grâce à leurs convoitises et à leurs vanités, à leurs haines, la

guerre a été longtemps l'état normal et en quelque sorte l'occupation principale du genre humain, et c'est avec peine qu'elle a été restreinte par le progrès des temps et la force des choses plutôt que par dessein prémédité. Dans l'antiquité, quelques nations pensèrent que la guerre était le but et la fin de leur existence; qu'elles étaient destinées à vivre du travail du reste des hommes en se les assujettissant. De telles idées, grâce à Dieu, ne sont plus avancées par personne, hors les voleurs de grand chemin : aussi la guerre, bien qu'elle soit encore trop fréquente, est un état irrégulier et exceptionnel dont on voit avec douleur les effets désastreux. Chacun comprend que si les arrangements sociaux actuels, reconnaissant encore quant au droit de guerre des sociétés distinctes, doivent admettre la guerre comme éventualité, ils doivent avoir un but autre et distinct, qui est l'activité pacifique. La guerre, passée à l'état d'exception, devra disparaître devant des confédérations de jour en jour plus étendues, comme les habitudes de meurtre, de vol et de guerre d'individu à individu ont disparu par la formation de la société civile et pour les mêmes motifs.

L'existence d'États séparés et n'ayant entre eux d'autre relation que celle de la guerre est un fait historique, mais nullement un fait nécessaire. Déjà cet état de choses a reçu une modification profonde par l'introduction du droit des gens et du commerce et par l'extension qu'ils ont prise : il doit disparaître devant un droit politique commun et un droit civil qui, comme le droit commercial actuel, tende à l'unifor-

mité. En attendant, il s'agit de chercher les principes généraux de la meilleure constitution que nous puissions concevoir pour une société semblable à celles au sein desquelles nous vivons, encore séparées par le droit politique, mais liées par le commerce et le droit des gens et cherchant, non la prédominance militaire, mais l'indépendance, la paix et le plus grand développement possible de la vie.

Dès que l'on s'élève à la considération de l'intérêt collectif de tous les hommes on comprend que si l'État doit avoir une organisation particulière, s'il est une individualité, il n'est pas un être à part, destiné par sa nature à un isolement éternel. L'État n'est qu'une grande famille destinée à se rattacher à la société générale du genre humain, comme les anciennes tribus qui étaient, elles aussi, des États indépendants, sont venues se rattacher et se fondre dans la société civile. L'intérêt collectif exige que les cités particulières disparaissent un jour, et soient absorbées dans la cité universelle, et ce grand événement, éloigné peut-être, est certainement destiné à s'accomplir. Dès lors les arrangements sociaux ne doivent pas plus avoir pour but l'isolement que la guerre : ils doivent tendre à la paix et à l'union du genre humain : c'est la condition indispensable au développement de la plus grande puissance de l'humanité et de chacun des hommes en particulier.

II

L'unité de pouvoir politique et l'établissement permanent de relations pacifiques sur un territoire donné constituent l'État. La communauté de langue, celle de race ou de religion créent entre les hommes des liens puissants d'intérêt commun, des motifs de sympathie, de commerce, d'union et d'affection ; mais elles ne suffisent pas à constituer l'individualité politique, l'État.

Les mêmes personnes peuvent être investies du pouvoir politique par deux sociétés distinctes, sans que ces sociétés aient le même gouvernement intérieur et la même administration : on l'a vu fréquemment dans toute l'Europe durant le moyen âge ; on le voit encore dans le Royaume-Uni, dans l'empire d'Autriche, en Suisse, aux États-Unis et ailleurs. Les sociétés diverses réunies sous le même pouvoir coactif supérieur constituent un État, moins homogène que d'autres peut-être, mais dont l'individualité est attestée par cette circonstance que les peuples unis sous la même autorité, ayant remis le soin de leurs intérêts collectifs entre les mains d'un arbitre commun, ne peuvent plus légalement se faire la guerre.

Mais nous n'avons pas à nous occuper ici des sociétés politiques diverses, ni des différences de régime qui résultent des antécédents historiques et qui peuvent convenir plus ou moins à chacune d'elles, à un moment donné. Nous considérerons les choses plus en

général, dans le cas le plus simple, dans l'État complet, possédant une industrie et un territoire suffisant pour se maintenir par lui-même et d'ailleurs ayant même loi, même langue, mêmes opinions générales, de manière à former une individualité politique bien marquée, comme une société patriarcale qui se serait augmentée et multipliée jusqu'à devenir une grande nation.

III

La première et la plus haute question qui se présente dans l'étude de la politique pratique est celle de la distinction des deux pouvoirs, spirituel et temporel. Convient-il que ces deux pouvoirs soient personnifiés ou, comme on dit, organisés? convient-il ou non, s'ils doivent être organisés, qu'ils soient remis à la même personne et constitués d'après la même loi?

Le pouvoir spirituel peut être organisé, c'est-à-dire personnifié par la constitution d'une autorité qui prenne en quelque sorte de tous les individus qui composent la société procuration générale ou spéciale de penser et juger pour eux; de faire en tout temps et toute circonstance, pour eux et à leur place, la séparation du bien et du mal, de propager les bonnes idées, comme aussi de combattre et détruire, s'il se peut, les mauvaises.

S'il y avait un ensemble d'opinions assez complètes, assez certaines et assez claires pour n'admettre ni doute, ni discussion raisonnable, ni progrès possible;

si en même temps il existait un homme qui ne pût se tromper et des signes ou un arrangement de conditions qui permissent de le découvrir ; on pourrait proposer d'organiser le pouvoir spirituel et de le personnifier en cet homme ou en ces hommes, s'il s'en rencontrait plusieurs qui jouissent de ce privilége. Mais, l'expérience ne nous l'apprend que trop, tout homme est faillible; toute opinion formulée par les hommes et comprise par eux peut être raisonnablement, un jour ou l'autre, discutée et contestée ; aucune opinion n'embrasse le domaine entier de la pensée; aucune n'est assez claire pour n'avoir jamais besoin d'interprétation. Il n'est donc ni juste, ni conforme à la nature des choses, de vouloir établir un pouvoir coactif de la pensée. Son existence supposerait la nature humaine autre qu'elle n'est; une humanité vivant purement d'instincts, tournant incessamment dans un cercle d'idées exploré et fermé, n'apprenant pas, ne se perfectionnant pas : dès qu'il est constaté que l'humanité, toujours ignorante, apprend et se perfectionne sans cesse, l'utilité de l'établissement d'un pouvoir coactif sur la pensée ne supporte pas un seul instant l'examen.

Le pouvoir spirituel s'établit par la persuasion, et l'infaillibilité même, en admettant qu'un ou quelques hommes pussent en être investis, ne donnerait pas le droit de commander à la pensée autrement que par la persuasion. Penser et juger, c'est vivre et on ne saurait vivre par délégation : on ne vit que par soi-même.

La fin de la société est de porter à son maximum d'intensité la vie de tous et de chacun. Quel triste

moyen d'atteindre le but que de conférer à un seul ou à quelques-uns procuration de penser et juger pour tous les autres, sur quelque matière que ce soit ; c'est-à-dire de mutiler la vie du plus grand nombre ! Cette mutilation de la vie existe dès qu'un individu n'ose penser sur un fait ou sur un ordre de faits quelconque, lorsqu'il est évident que la Providence a livré l'univers et toutes ses parties à la pensée et au jugement de l'homme. Cela est vrai à un tel point que si l'idée d'un pouvoir spirituel coactif, personnifié et organisé, peut à la rigueur être conçue, elle ne saurait en aucune manière être réalisée : on ne peut comprendre l'existence d'un individu sans une pensée libre, agissant au gré d'une volonté indépendante. Le pouvoir spirituel qu'un homme exerce sur ses semblables est tout entier dans la persuasion : c'est par la persuasion qu'il s'établit, se conserve, se déplace et se transforme. Mais la persuasion naît de la pensée et est aussi indiciblement libre que celle-ci.

Vouloir dominer et régenter la pensée d'une société par une autorité matériellement constituée, c'est tenter l'impossible, sans autre résultat que d'ajouter des obstacles à ceux qui s'opposent naturellement aux progrès de la science et au travail de l'esprit : c'est vouloir priver le monde de tous les avantages des inventions et innovations ; c'est effacer une grande partie de la vie.

Mais s'il existe un pouvoir spirituel constitué, personnifié, organisé, il vaut mieux qu'il soit séparé du pouvoir temporel que s'il y était joint. Séparé du pou-

voir temporel, il est plus faible et peut moins nuire, c'est-à-dire moins se passer de la persuasion.

C'est une idée d'ordre et d'unité qui a fait imaginer la constitution et la personnification de l'autorité spirituelle. Lorsque l'on considère, en effet, l'infinie variété des idées et des jugements des hommes, leur mobilité, leurs variations continues et le mouvement rapide qui les emporte, on est tenté de ne voir dans cette vaste mêlée que chaos et confusion, absence de toute règle et de toute loi : dès lors il semble naturel et nécessaire d'assurer la conservation et la transmission d'un certain nombre d'opinions cardinales, qui fixent les autres et les empêchent de s'égarer. Mais lorsqu'on observe davantage les procédés de l'intelligence humaine et la manière dont l'enseignement se propage dans les sociétés, on est moins prompt à s'alarmer de ce désordre apparent : on voit qu'il se constitue spontanément et sans effort, en tout temps et en toute société, un pouvoir spirituel tellement fort qu'il est irrésistible et cependant accessible, en général, aux réformes et aux idées nouvelles d'une certaine valeur. Ce pouvoir, fondé sur la persuasion, s'exerce par elle et par elle seule : si on ne le voit pas au premier abord, c'est parce qu'il n'est matérialisé dans aucun homme ; mais son existence est manifeste et il ne sera pas difficile de la rendre sensible.

Depuis trois siècles, de nombreuses opinions nouvelles se sont élevées en Europe, dans le domaine de la physique, de la chimie, de l'histoire naturelle et se sont succédé les unes aux autres en se complétant. Le progrès de ces opinions a suivi un ordre visible et en

quelque sorte palpable : chacune des idées nouvelles qui se sont produites a été discutée et contestée ; le plus grand nombre d'entre elles ont été rejetées, et toutes, ou peu s'en faut, ont subi de graves modifications. Quel pouvoir a établi, maintenu et perfectionné ce grand corps de doctrine qui constitue la science moderne? quel pouvoir en a écarté et en écarte chaque jour les hérésies? quel pouvoir enseigne et donne la foi, cette foi dont l'existence est attestée par des actes qui changent la face du monde et les conditions de la vie? Ce pouvoir, qui ne réside exclusivement dans aucune personne déterminée est exercé sans interruption par tous ceux qui s'occupent des sciences naturelles et physiques, lesquels, depuis trois siècles, n'ont pas cessé de suivre la même méthode et de puiser dans l'expérience des moyens de vérification et de contrôle auxquels les théories ne cessent pas d'être soumises. L'immense majorité des hommes croit à ce pouvoir et l'accepte sur parole, sans murmure, ni résistance d'aucune sorte, justement parce qu'elle sait que les doctrines dissidentes ont toute liberté de se manifester et éclateraient de toutes parts, si les savants les plus accrédités, investis de la confiance de l'opinion, prétendaient l'égarer et l'entraîner loin de l'expérience. Ainsi le seul résultat, dans ce cas, de la non-personnification du pouvoir spirituel, c'est qu'il est contrôlé par tous sans être livré aux caprices de personne, c'est qu'il se développe et agit dans l'ordre logique, c'est-à-dire selon l'ordre établi par le Créateur, sans convulsions, ni désordre, ni déperdition de forces.

Un pouvoir du même genre fait sentir sa présence dans la région des idées sociales; mais jusqu'à ce jour il y est moins visible que dans les sciences physiques et naturelles. Dans la science sociale on en est encore, malheureusement, à discuter les principes et la méthode : mais aussitôt qu'on sera d'accord sur ce point, le pouvoir spirituel apparaîtra dans toute sa réalité, et se manifestera par des actes qui attesteront son inéluctable autorité. Il est même probable que sa force sera telle dans les premiers temps, qu'il sera utile de soutenir fortement l'initiative, l'indépendance, l'originalité de l'individu, pour préserver ce pouvoir d'excès et de corruption.

En somme, il n'y a pas lieu de craindre que l'opinion, abandonnée à elle-même, s'égare sans remède et sans retour, puisqu'elle est incessamment corrigée et ramenée par l'expérience. Il est dangereux de personnifier dans un ou plusieurs hommes, faibles et faillibles comme les autres, l'autorité spirituelle, et plus dangereux encore d'attribuer à ces hommes le pouvoir d'employer contre les opinions dissidentes d'autres armes que celle de la persuasion, parce que l'usage qu'ils pourraient en faire ne saurait jamais être que nuisible à la pensée et à la vie.

IV

La société ne reconnaîtra donc qu'un seul pouvoir constitué et personnifié, celui qu'on est convenu d'appeler le pouvoir temporel, l'autorité spirituelle

résidant dans l'opinion et s'étendant sur toute la société et sur chacun des individus qui la composent. Reste à déterminer quelles sont les fonctions et partant les attributions du pouvoir temporel ou politique ; si son action doit être directive ou coactive ; si elle doit avoir l'un ou l'autre de ces deux caractères exclusivement ou l'un et l'autre caractère à la fois.

Nous savons comment se forme le pouvoir temporel et quelle est sa nature : il naît pour réaliser dans la société un certain idéal que l'opinion considère comme le meilleur : c'est donc toujours en définitive l'opinion qui dirige. Mais elle peut vouloir que l'initiative vienne du pouvoir politique ; elle peut aussi l'attendre d'ailleurs. Dans le premier cas, les attributions de ce pouvoir sont surtout directives ; dans le second, il ne lui reste guère que des attributions coactives ; mais les unes et les autres se mêlent de telle sorte dans la pratique qu'il importe de les distinguer.

Les attributions directives sont celles dans l'exercice desquelles le pouvoir politique dirige l'activité de tous et de chacun, prescrit ce qu'il faut faire. En les exerçant, il déploie une force coactive contre les volontés qui résistent activement ou passivement à l'action prescrite ; mais en ce cas, la force déployée est une dépendance des fonctions directives auxquelles elle sert de sanction. Les attributions coactives proprement dites sont celles dans l'exercice desquelles le pouvoir civil empêche de faire une action considérée comme nuisible, ou la punit, afin de réduire à l'inaction par la force matérielle les volontés rebelles à l'ordre et portées au mal,

comme quand il réprime et châtie l'assassinat, le vol et les autres crimes.

Si nous jetons un coup d'œil sur l'histoire, nous voyons que le progrès a consisté depuis des siècles à réduire les attributions directives accordées dans les temps anciens au pouvoir politique. Dans une société communiste, le gouvernement dispose des personnes et des capitaux, prescrit les travaux, distribue les produits, détermine et règle la hiérarchie des personnes : il dirige ; alors la volonté et le jugement des gouvernés ne s'exercent légalement que sur la consommation de la part des produits qui leur est affectée. Dans une société à castes, le gouvernement dirige encore, quoique d'une autre manière et moins immédiatement : l'initiative individuelle s'étend : l'individu placé dans une caste et voué à un métier exerce sa volonté et son jugement beaucoup plus que dans une société communiste : il peut librement travailler plus ou moins et n'est soumis, dans la direction même de son travail, qu'à des règlements généraux : il peut consommer ou épargner et avoir sous sa responsabilité une sorte de famille. Dans les sociétés à esclaves, la propriété et la famille apparaissent distinctement en faveur de l'homme libre : le pouvoir politique a abandonné à celui-ci toutes les attributions directives en matière industrielle : dès lors, toute la vie industrielle et la vie de famille qui se rattache intimement à l'industrie échappent à l'initiative du gouvernement pour être attribuées à celle des chefs de famille. Plus tard, à mesure que l'esclavage s'affaiblit et tend à s'effacer,

les règlements viennent diriger sous quelques rapports cette initiative. Enfin aujourd'hui les fonctions économiques sont entièrement livrées à la direction des chefs de famille, chacun dispose librement, sous certaines conditions générales très-simples, des richesses qu'il peut acquérir par son travail : chacun, par conséquent, est responsable de la satisfation de ses besoins propres et de ceux de sa famille.

Dans ce nouvel état social, le gouvernement ne conserve guère d'attributions directives que pour l'action diplomatique de la société et pour la guerre. La direction des secours publics et celle de l'enseignement primaire sont des exceptions motivées uniquement par l'ignorance excessive d'une grande partie de la population. Les fonctions du gouvernement se bornent d'ailleurs à protéger et défendre par la force coactive qui lui est confiée la liberté des personnes et la sécurité des propriétés; à assurer l'exécution, au moyen de la même force, des lois particulières ou contrats par lesquels les individus s'engagent les uns envers les autres, comme des règlements d'intérêts émanés des individus en vertu du droit de tester et, à leur défaut, des règlements généraux qui résultent des lois relatives aux successions. Toute l'autorité directive que le gouvernement d'une société communiste exerce sur les enfants et sur les biens est déléguée dans les sociétés modernes aux pères de famille.

Je crois avoir établi ailleurs [1] que cette constitution

[1] *Traité d'Économie politique*, Ploutologie, l. II, ch. IX.

sociale était la plus féconde que nous connussions en hommes et en capitaux : ajoutons ici qu'elle est, sous d'autres rapports encore, plus favorable que les précédentes au développement de la vie, parce qu'elle stimule à la pensée et à l'action, non plus seulement le petit nombre d'individus qui est investi du pouvoir politique, mais tous les membres de la société. Chaque chef de famille, étant responsable de sa destinée et de celle des siens, déploie toute son intelligence et tout son jugement soit pour choisir une fonction, soit pour l'exercer, soit pour travailler, soit pour user des fruits du travail, soit pour soutenir et étendre sa vie et celle de sa famille.

L'histoire nous insinue donc que les fonctions directives sont plus utilement attribuées, chaque fois que faire se peut, aux chefs de famille qu'au gouvernement : le raisonnement nous présente, plus clairement encore, s'il est possible, le même enseignement. En effet, la conservation et l'accroissement de la vie étant la fin de la société, il est clair qu'on y tendra d'autant plus que le nombre des hommes sera plus grand et que chacun d'eux vivra davantage par le développement de sa pensée et de ses actes. L'arrangement social le meilleur est donc celui dans lequel la pensée de chacun est le plus libre, le moins violentée par une coaction ; dans lequel chacun subit le plus directement possible la responsabilité imposée par la providence à l'humanité, de recevoir selon ses actes. De là résulte que l'individu doit être absolument libre de faire tout ce qui ne restreint pas la liberté et la vie

d'autrui et que les fonctions légitimes du pouvoir politique se bornent à faire respecter la paix et la liberté de chacun : elles sont surtout coactives, parce que l'initiative de l'action, comme celle de la pensée, appartient aux individus.

Dans cet arrangement, les attributions du gouvernement sont encore fort étendues. Elles consistent à faire observer par la force les conditions générales d'ordre ; à assurer à chaque individu la jouissance des droits que la société lui confère. Ces attributions coactives du pouvoir civil sont jusqu'à présent indispensables au maintien de la société et le seront encore bien longtemps, sinon toujours : elles ont pour but de ramener incessamment à l'observation des règles, dont l'ensemble constitue la justice, les volontés qui s'en écartent.

Ces règles sont la conséquence de l'arrangement général dont le but légitime, nous le savons, est de favoriser chez tous les individus et chez chacun d'eux en particulier le développement de la vie. Elles limitent le pouvoir délégué au père de famille, lorsque celui-ci en abuse visiblement pour effacer ou réduire la vie en ceux qui lui sont confiés. Dans les relations libres entre individus majeurs, elles tendent à ce que nul ne développe son activité ou sa vie aux dépens de l'activité ou de la vie d'autrui, par la fraude ou la violence ; à laisser autant que possible une égale liberté à tous et à chacun : c'est en ceci que consiste l'égalité civile fondée sur la liberté de la personne et du travail, que chacun possède sous sa responsabilité propre.

L'égalité civile n'implique nullement l'égalité de l'instruction, des forces, des biens, pas plus que la liberté n'implique la faculté de pouvoir impunément faire tout ce qu'on veut. L'une et l'autre sont les conditions des concours auxquels tous sont appelés et admis, non en vertu d'un droit primitif, inné, inamissible; mais dans l'intérêt de la société et de l'espèce humaine dans lequel se trouve compris le sien propre. Chacun concourt avec la même liberté que tous les autres, avec une latitude d'action égale; mais évidemment il ne résulte pas de cette condition que son action soit égale à celle de tel ou tel autre, ou de tous, pas plus que les récompenses ou les peines variées qui sont la suite inévitable de cette action. Au contraire, l'égalité dans le concours, laissant subsister les inégalités antérieures, doit amener des inégalités énormes dans les résultats et celles-ci sont d'autant plus grandes que le concours s'étend sur un temps plus long et sur des générations plus nombreuses; puisque, il ne faut pas l'oublier, ce concours est entre les familles, dans toute la suite des temps, et non pas seulement entre les individus à un moment donné.

Ce partage des attributions entre le pouvoir politique et les particuliers est le plus fécond dans l'ordre industriel, parce que, plaçant chaque famille, quant aux richesses et aux moyens d'acquérir qu'elle possède, dans la situation même où se trouve la société, chaque famille ne doit compter que sur elle-même et chercher en elle-même des ressources pour se suffire; elle se trouve soumise à une responsabilité inévitable et

inexorable, imposée au genre humain par la nature même des choses. Le même arrangement s'est étendu des services industriels à ceux que les hommes peuvent se rendre les uns aux autres d'individu à individu, services susceptibles d'appropriation, à la différence des services publics qui ne sauraient en aucun cas être appropriés.

Une école nombreuse et bruyante, appuyée par les préjugés populaires qu'a laissés après lui un long régime d'autorité, étend sans mesure les attributions du gouvernement jusque dans les fonctions industrielles. Pour elle, le problème de l'arrangement social est fort simple : il consiste uniquement à chercher comment on peut obtenir le meilleur gouvernement possible; une fois ce gouvernement obtenu, par le suffrage universel ou autrement, on lui conférerait la dictature la plus complète, en vertu d'un raisonnement simple et populaire incessamment répété. « L'élection, dit-on, par exemple, élèvera au gouvernement les hommes les plus honnêtes et les plus capables; dès lors personne, mieux qu'eux, ne saurait organiser le travail et mettre fin à l'anarchie industrielle dont la société souffre. » Ce qu'on dit de l'industrie s'applique également et sans peine à toutes les autres fonctions, et chaque fois qu'une difficulté se présente, on répond : — « L'État y pourvoira, » — et on croit avoir tout dit.

Ceux qui répètent ce raisonnement se laissent conduire par des mots, au lieu d'observer la réalité des choses; car la moindre attention y découvre quatre erreurs considérables :

1° Les hommes les meilleurs pour une fonction ne sont pas nécessairement les meilleurs pour toutes. Nul n'excelle en tout; en admettant même chez les gouvernants la probité la plus complète, le zèle le plus ardent et les meilleures intentions, on ne peut supposer qu'ils aient en leur pouvoir la science universelle, la supériorité d'intelligence et d'instruction dans toutes les branches de l'activité humaine. Or, il serait déraisonnable de leur attribuer l'autorité sur des matières que d'autres connaîtraient mieux qu'eux.

2° En admettant même que les gouvernants fussent non-seulement les meilleurs, mais les plus intelligents et les plus instruits en toutes choses, ils ont des facultés bornées, comme tous les hommes; ils ne peuvent voir, toucher et juger par jour qu'un certain nombre de faits; ils ne peuvent travailler qu'un certain nombre d'heures et dans un lieu déterminé, et sur certaines matières exclusivement. De là la nécessité absolue de diviser les fonctions, ou de faire des dieux de ceux qui gouvernent.

3° Lorsque l'on considère des hommes comme des dieux, on les expose beaucoup à perdre leurs principales qualités d'homme, à s'abîmer dans leur orgueil et dans la contemplation de leurs propres caprices. L'homme ne devient et ne se conserve bon, laborieux, intelligent, qu'à la condition de voir ses actes soumis à une responsabilité constante : plus cette responsabilité est inévitable, mieux elle vaut. S'ils ne sont contenus par ce frein, et stimulés par cet aiguillon, les meilleurs deviennent rapidement mauvais. Et quelle responsabi-

lité pourrait contenir des hommes investis du pouvoir coactif avec des attributions illimitées?

4° Mais qui nous garantit qu'un gouvernement, même issu de l'élection, même choisi par le suffrage de tous, sera composé des citoyens les meilleurs et les plus capables? En premier lieu, il est difficile de les découvrir et de les deviner dans la foule; de les reconnaître, lorsque peut-être, comme il arrive souvent, ils s'ignorent eux-mêmes. En second lieu, où les électeurs, privés de toute initiative, politique ou autre, auraient-ils acquis le jugement, cette qualité si complexe, si rare, à l'existence de laquelle une activité libre, constante et responsable est si nécessaire? Comment ces hommes, habitués à attendre en tout l'ordre du gouvernement et son initiative, pourraient-ils acquérir le discernement, la connaissance exacte des choses et des hommes?

Ceux qui ont imaginé de donner à un gouvernement issu du suffrage de tous des attributions dictatoriales indéfinies, n'ont pas pris garde qu'ils mêlaient au hasard deux principes radicalement contraires, celui de l'autorité, fondé sur l'extrême inégalité des citoyens, qui a dominé les sociétés anciennes, et celui de la liberté, vers lequel gravitent les sociétés modernes et qui est fondé au contraire sur l'égalité. Au moins les anciens, lorsqu'ils préféraient le principe d'autorité, dans la persuasion que l'arrangement qu'ils avaient établi était le meilleur possible, et devait durer sans altération, étaient conséquents avec eux-mêmes; mais vouloir marier l'autorité absolue avec le progrès et la

liberté, c'est commettre la plus énorme des inconséquences.

En effet, lors même que l'on supposerait l'impossible, qu'un peuple chez lequel existerait l'égalité, consentît à conférer un pouvoir sans limites, ou seulement très-étendu, à un gouvernement, celui-ci fût-il même issu du suffrage de tous, il est évident qu'en très-peu de temps l'égalité aurait cessé d'être. Les gouvernants, dont la responsabilité deviendrait de jour en jour moins effective, se corrompraient rapidement, et cette responsabilité diminuerait bien vite, parce qu'elle dépendrait du jugement d'hommes privés de toute initiative politique, habitués à regarder les affaires de l'État comme les spectateurs qui, dans un théâtre, applaudissent ou sifflent, selon leur goût ou par cabale, mais sans jamais prendre part autrement au drame.

Il convient donc de limiter le plus possible les attributions du gouvernement, et d'étendre le plus possible celles des particuliers.

Du moment où chaque famille est responsable de la satisfaction de ses besoins, de la conservation et du développement de la vie en chacun de ses membres, il est juste comme conséquence nécessaire qu'elle soit libre d'employer pour atteindre le but tous les moyens qui ne nuisent pas au développement des autres familles et qui sont facultatifs à toutes : il est juste que le travail soit libre. Et comme la pensée et l'invention sont la forme de travail la plus féconde, le travail, même industriel, ne peut être vraiment libre qu'à la

condition que la pensée le soit et que le pouvoir coactif la respecte d'une manière absolue.

Dès qu'il ne convient pas de tenter l'établissement d'un pouvoir spirituel, ni de donner à l'autorité publique le soin de diriger l'activité des individus, l'initiative des particuliers ne doit être limitée et contenue que lorsqu'elle tend à comprimer celle d'autrui, à attenter à l'égalité dans les conditions du concours. Dans l'ordre matériel, il est nécessaire de limiter cette initiative, parce que la matérialité même des choses en rend l'usage exclusif : c'est pourquoi il a été bon que des lois fussent faites pour défendre la propriété et la personne de chacun et qu'elles établissent une sorte de bornage des attributions individuelles. Mais dans l'ordre intellectuel et moral, on voit tout d'abord que cette nécessité n'existe pas. Le domaine de la pensée n'est pas limité comme le monde matériel dont nous disposons : l'occupation exclusive n'y est pas possible et la pensée de chacun peut s'étendre aussi loin qu'elle veut, dans toutes les directions, sans jamais usurper sur la pensée de personne, sans nuire en quoi que ce soit à l'activité et à la vie du prochain. C'est pourquoi il importe que chacun puisse concevoir, garder et manifester ses opinions, quelles qu'elles puissent être. Toute limitation, toute contrainte imposée à cette liberté est arbitraire et nuisible, parce qu'elle ne peut que faire obstacle à la manifestation de la vérité qui n'a lieu entre les hommes que par la manifestation successive d'une série d'erreurs.

S'il est vrai, comme chacun l'admet, que malgré la

diversité des fonctions dont les individus sont chargés, la raison soit commune à tous ; si tous, sans exception, sont susceptibles de s'élever dans la connaissance de la vérité et susceptibles de se tromper, il n'y a nul motif d'intérêt public pour employer les moyens dont dispose le pouvoir coactif contre les personnes qui professent des opinions opposées aux opinions dominantes. Du moment où le pouvoir spirituel est mis en commun en quelque sorte sans être délégué à personne, c'est à tous et à chacun en particulier qu'il appartient de juger les opinions, de les accepter ou de les rejeter. Là où les droits de tous sont égaux, chacun défend le sien et il n'y a pas lieu de craindre l'oppression ; mais pour cela il ne suffit pas que l'égalité soit dans les lois ; il faut encore qu'elle se trouve dans les idées et les croyances, que la majorité respecte le droit de la minorité, lors même que celle-ci ne se composerait que d'un seul homme : il faut que l'opinion collective impose des bornes à l'esprit de prosélytisme et contienne les tentatives qui, sous prétexte de prosélytisme et de bien du prochain, pourraient être faites contre la liberté des personnes.

Il convient de laisser à chacun et à tous la faculté de tout enseigner, même l'erreur et le mal. Car jamais l'erreur n'est sitôt vaincue que lorsqu'elle se montre librement en pleine lumière, et si le mal avait eu par lui-même une force supérieure, qui aurait pu l'empêcher de prévaloir dans l'immense désordre dont le souvenir remplit les annales de l'humanité? S'il n'a pu résister à des mouvements d'instinct, à un sentiment de con-

servation très-vif dans les moments de danger, mais très-peu raisonné et presque insensible en temps de calme, comment le mal résisterait-il aux lumières de la discussion libre et de l'expérience? En réalité l'erreur n'est dangereuse qu'autant qu'elle peut s'emparer du pouvoir coactif et à cause de l'usage qu'elle en peut faire contre la vérité; mais dès que l'on ôte à ce pouvoir toute attribution spirituelle, le danger disparaît.

Ces principes à peine proclamés depuis peu de temps sont encore bien éloignés de leur application. Tous les gouvernements de la terre s'attribuent, qui plus, qui moins, une portion de pouvoir spirituel; ils prétendent diriger l'opinion au moins à certains égards et la corriger à leur fantaisie. L'opinion publique n'est guère plus avancée, et si on la consultait bien, on la trouverait plus intolérante sous beaucoup de rapports que les gouvernements eux-mêmes. En somme, les familles, longtemps pressées et coagulées en quelque sorte les unes aux autres par les liens étroits du pouvoir politique, sont très-loin d'avoir ou même de concevoir l'indépendance et l'autonomie qui leur sont nécessaires pour bien remplir leurs fonctions sous l'empire du nouvel arrangement social dont nous commençons à entrevoir les traits principaux. Aussi les gouvernements conserveront-ils longtemps encore quelques attributions dérivées du pouvoir spirituel, quelques attributions directives; mais on peut espérer qu'elles diminueront jusqu'à disparaître tout à fait.

V

L'indépendance absolue du pouvoir spirituel ou de l'opinion étant la première et indispensable condition d'un arrangement rationnel de la société, la liberté absolue de la pensée et de son expression sous toutes ses formes sera le premier principe de cet arrangement. Mais cette liberté ne suffirait pas si l'on n'assurait en même temps la prédominance de l'opinion publique sur le pouvoir coactif : car toute société tend à l'harmonie des deux pouvoirs par la subordination de l'un à l'autre : or, il est dans l'ordre naturel que la pensée domine et dirige l'action, que celle-ci ne soit qu'une manifestation et en quelque sorte une empreinte de la pensée. Tel est l'idéal de la démocratie. Afin de le réaliser, on a imaginé de conférer par l'élection les fonctions coactives, pour un temps déterminé seulement, à des individus qui deviennent les mandataires et les serviteurs de leurs concitoyens, les agents d'affaires gérants de la société.

Cette combinaison remet la direction supérieure du gouvernement à un certain nombre de citoyens ou à tous, selon les conditions de l'électorat. En tous cas, la direction supérieure est attribuée à un nombre plus ou moins grand d'hommes dont les fonctions habituelles sont autres que celles qui consistent à employer le pouvoir coactif, et nécessairement à des fonctionnaires industriels, soit entrepreneurs seulement, soit

entrepreneurs et ouvriers. Comme ces fonctionnaires sont en plus grand nombre que les autres dans toute société, le système électif leur assure à la longue la prédominance. Et il est juste qu'il en soit ainsi : car, puisque les sociétés modernes ont pour but les travaux de la paix, l'opinion favorable à ces travaux doit y dominer : le gouvernement est établi pour la protection des services libres, tandis que ceux-ci ont une fin tout autre et plus haute que le gouvernement.

On a soutenu que cette attribution de fonctions politiques aux fonctionnaires industriels était contraire aux principes d'un bon partage des occupations ; qu'il vaudrait mieux faire des services publics l'objet d'une ou de plusieurs branches de fonctions spéciales auxquelles les citoyens qui n'y seraient pas appelés resteraient aussi étrangers qu'un bottier ou un tailleur à la confection des produits chimiques. C'est ce qu'on a pensé sans doute lorsqu'on a établi, en Chine, le mandarinat et, dans l'Inde, le système des castes : c'est ce qu'ont pensé les philosophes et législateurs de l'antiquité classique, comme un certain nombre de publicistes et législateurs modernes.

Mais il suffit d'y réfléchir avec quelque attention pour voir qu'il existe entre les services publics et les autres des différences essentielles qui ne permettent ni de les confondre, ni de les soumettre au même régime. En effet, les services industriels s'incorporent à des objets matériels appropriables ; d'autres services, tels que ceux du médecin, par exemple, s'approprient directement à une personne déterminée. Les uns et les

autres intéressent donc immédiatement telle ou telle personne, d'une manière très-sensible ; tandis que lorsqu'il s'agit de services publics, tous les citoyens indistinctement y sont intéressés, sans qu'aucun d'eux y soit plus sensiblement intéressé que tout autre. Il résulte de cette différence qu'en dehors des services publics, on rémunère utilement le travail de chacun au moyen de la propriété et du mécanisme naturel qui naît de la liberté des échanges. Sous ce régime, en effet, les services sont rémunérés par ceux même qui y sont intéressés, qui en ont besoin, et rémunérés selon leur jugement. Dès lors il est impossible que ces services soient rémunérés d'une façon permanente au delà de leur valeur : il est impossible aussi que toute faute, toute négligence de ceux qui les rendent ne soit pas châtiée par une réduction de rémunération. Chaque fonctionnaire industriel se trouve placé dans les conditions de liberté et de responsabilité auxquelles l'humanité elle-même est soumise et ne peut rejeter sur autrui une portion du fardeau dont il est chargé. Dans les fonctions publiques, il en est autrement : la responsabilité du fonctionnaire ne résulte nullement de la nature des choses, et l'intérêt personnel, qui est dans l'industrie un guide si sûr, porte directement le fonctionnaire public à abuser. Il est donc utile que les arrangements sociaux assurent sa responsabilité en la soumettant au jugement de ceux qu'il est appelé à servir, de ceux qui ont intérêt à ce que ses services soient effectifs et loyaux.

L'élection des fonctionnaires publics par les fonc-

tionnaires qui vivent sous le régime de la liberté est nécessaire pour imposer aux premiers une responsabilité sérieuse et réelle : elle est utile encore pour initier le plus grand nombre possible de citoyens à la connaissance des arrangements sociaux. Il importe que tous connaissent ce qui affecte les intérêts de tous, parce qu'avant d'être fonctionnaire de tel ou tel ordre, chacun de nous est homme et membre d'une société déterminée, et que le perfectionnement de l'homme et du citoyen est celui qui importe le plus au bon ordre et à la vie collective. Celui qui comprend bien, et pratique ses devoirs d'homme et de citoyen, peut facilement rendre d'excellents services dans telle ou telle fonction déterminée : celui dont les habitudes et la pensée s'enferment dans une classe de services, quelque éminente qu'elle puisse être, sera toujours inférieur au premier, et moins utile que lui.

Montesquieu, le premier, et un grand nombre d'écrivains à sa suite, ont recommandé et mis à la mode une forme mixte de gouvernement qui joint à l'hérédité de certaines magistratures, empruntée au moyen âge, l'élection par un nombre plus ou moins grand de citoyens pour d'autres magistratures. C'est ce qu'on a appelé *monarchie constitutionnelle*, nom commun, donné à des gouvernements très-divers, comme, par exemple, à ceux d'Angleterre et de France, il y a vingt ans. En Angleterre, la royauté n'avait pas de fonctions réelles, et ne pouvait rien : le pouvoir, longtemps possédé par l'aristocratie féodale, passait rapidement à la classe moyenne; la société allait d'une république aristocra-

tique à une république démocratique. En France, le roi pouvait tout : il jouait avec une démocratie sans organisation ni idées communes, dominée par un corps de fonctionnaires irresponsables, à laquelle on permettait de discuter, dans des limites assez étroites, les intérêts du pays. Cependant on faisait bravement des théories philosophiques, desquelles il résultait que la monarchie constitutionnelle était la forme de gouvernement la plus parfaite, parce qu'elle répondait exactement à telle ou telle description plus ou moins fantastique des facultés humaines.

Ceux qui ont publié ces théories, et considéré la monarchie constitutionnelle comme la forme définitive du gouvernement, n'ont pas pris garde qu'elle était un simple compromis entre des tendances diverses, dont aucune n'était assez forte pour l'emporter sur l'autre. Ces compromis sont fréquents dans l'histoire, et souvent utiles. Ainsi, lors même que les sociétés modernes dépouillaient les doctrines et la plupart des formes sociales du moyen âge, elles en conservaient des idées et des habitudes qui ne pouvaient disparaître en un instant; d'ailleurs, les idées et théories nouvelles n'étant pas à beaucoup près complètes, il était inévitable que la société conservât longtemps encore une partie de celles dans lesquelles elle avait grandi. De là la nécessité d'une transaction, d'un compromis qui pouvait donner pour résultat une monarchie dans telles ou telles conditions. On a pu accepter utilement une transaction de cette espèce comme expédient, comme idéal temporaire; mais il y a vraiment quelque chose

de ridicule à l'ériger en idéal permanent et définitif.

On peut soutenir, par exemple, que les citoyens étant divisés en partis acharnés les uns contre les autres, et également impuissants, il était utile d'élever une dictature qui laissât aux passions le temps de se calmer, et aux idées le temps de se classer; on a pu soutenir que telle classe de la société manquant de lumières, ou de bonnes mœurs, ou d'indépendance, ne devait pas jouir du droit de suffrage, que les électeurs, assez éclairés pour nommer certains fonctionnaires publics, ne l'étaient pas assez pour en nommer d'autres. Toutes ces assertions peuvent être inexactes en fait, mais elles ne sont pas absurdes en principe; tandis qu'il est évident que si, d'une part, les électeurs sont capables de nommer à toutes les fonctions et de faire de bons choix; que si, de l'autre, tous les citoyens sont électeurs, la société développera plus de vie sous la forme démocratique qu'elle n'en développerait sous toutes les monarchies constitutionnelles que l'on puisse imaginer.

Il n'y a que trois formes élémentaires de gouvernement qui se combinent sans cesse dans des proportions diverses : ce sont la démocratie, l'aristocratie et la monarchie ou dictature d'un seul. Chaque état social appelle une combinaison particulière de ces trois formes élémentaires, entre lesquelles il est évident que la démocratique est la meilleure et la moins imparfaite.

Mais pour que les institutions démocratiques fonctionnent bien et produisent tout ce qu'on est en droit d'attendre d'elles, il faut qu'elles soient généralement comprises, et qu'il existe dans la société des mœurs

capables de les supporter [1]; il faut en outre que le pouvoir politique soit organisé de telle sorte que les fonctionnaires publics, soumis à l'opinion, ne puissent facilement se servir de leur mandat au profit d'un intérêt privé contraire à l'intérêt social.

Ainsi, quant aux mœurs et aux idées, il importe que l'opinion considère les fonctions publiques comme un mandat révocable de sa nature, qui doit être exercé dans l'intérêt collectif des mandants et non dans celui des mandataires; il importe qu'elle ne considère pas l'élection à ces fonctions comme un honneur ou une récompense due à toute sorte de mérite; qu'elle regarde avant tout si le fonctionnaire est propre à la fonction, et qu'elle ne confère pas le pouvoir à celui qui est puissant, seulement parce qu'il est puissant à un titre quelconque.

Il faut que l'opinion ait un vif sentiment de la justice; que la majorité ne songe pas à se servir du pouvoir comme d'un instrument pour opprimer ou dépouiller la minorité, soit en blessant ses opinions, soit en nuisant à ses intérêts légitimes : il faut que chacun sache respecter en autrui ses propres droits, qui sont ceux de tous.

Enfin il faut que l'opinion soit, non-seulement bien

[1] Cette vérité a été souvent énoncée; mais personne n'en a donné une démonstration plus claire et plus concluante que M. de Beaumont, lorsqu'il a analysé les effets différents et presque contraires d'une *même* Constitution, selon qu'elle était appliquée à l'Angleterre et à l'Irlande. Cette démonstration est un beau morceau dans un beau livre.

Voy. l'IRLANDE *sociale, politique et religieuse*. Première partie, ch. II.

intentionnée, mais éclairée ; qu'elle ait une idée distincte et nette de l'intérêt public ; qu'il y ait des principes communs reconnus par tous ; que les bases sur lesquelles la société repose soient définies et non contestées ; que l'opinion en un mot aperçoive et sente clairement la différence qui existe entre le bien et le mal.

Cela ne signifie pas qu'il soit nécessaire que tout citoyen d'une démocratie soit un grand philosophe ; qu'il ait l'âme ferme et bien disciplinée, l'intelligence étendue et cultivée. Il serait utile sans doute de rencontrer en tous ces qualités ; mais il suffit pour le bon ordre que quelques-uns les possèdent, pourvu que la croyance de tous repose sur des principes élémentaires identiques auxquels on compare et par lesquels on juge les faits de chaque jour ; que tous aient à un certain degré le sens commun, le sentiment de leur intérêt propre dans l'intérêt social, et l'habitude d'embrasser par la pensée un certain espace de temps. Avec de telles mœurs, on pourrait avoir une démocratie telle que le monde n'en a point encore vu, dont les meilleures qui ont existé n'ont été que des ébauches, des images confuses.

Dans une telle démocratie, le pouvoir politique serait organisé de telle sorte que les fonctions publiques supérieures fussent dégagées de toutes les attributions qui peuvent avec avantage être déférées à des magistrats locaux : telles sont celles qui se rapportent à l'administration des intérêts collectifs dans les localités, les règlements de police et l'administration de la police elle-même. Ensuite les fonctions y se-

raient partagées le plus possible et l'administration de la justice, celui de tous les services dont l'organisation présente le plus de difficultés, serait, autant que faire se pourrait, séparée de toutes les autres branches du gouvernement et placée sous le contrôle direct de l'opinion.

La démocratie supporte et exige même une grande division des services coactifs. Elle supporte cette division, parce que, du moment où l'opinion publique est fixée sur les principes fondamentaux de la société et règne en souveraine, il n'y a pas lieu de craindre les divergences graves et les conflits qui pourraient s'élever entre les fonctionnaires chargés des diverses branches du pouvoir. La démocratie exige cette division, afin qu'un plus grand nombre de citoyens soient initiés au service des intérêts collectifs ; et afin que la prestation de ces services, étant temporaire, ne devienne pas une profession dans laquelle les hommes, soustraits à toute responsabilité effective et constante, se trouvent placés dans les conditions les plus favorables à leur corruption.

On séparera donc avec une certaine défiance, non-seulement les trois grandes branches du pouvoir politique, mais encore les attributions et les magistratures. L'idée moderne de la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire est juste : celle de conférer à une assemblée ou à plusieurs le pouvoir législatif, celui dont les attributions sont les plus hautes et les plus illimitées, l'est également. Il peut être bon qu'une seule personne exerce le pouvoir exécutif, parce que l'exécution exige unité, liberté d'action et responsa-

bilité définie : mais pour que le pouvoir exécutif ne devienne pas dangereux, il importe que ses attributions soient restreintes le plus possible à ce qu'un seul homme peut embrasser et faire par lui-même en connaissance de cause. C'est beaucoup, même quand on réserve au corps législatif les décisions de paix et de guerre, de confier à un seul magistrat les relations extérieures, la direction des finances et le commandement des armées : c'est folie de lui abandonner en même temps l'administration du pays et surtout de lui donner la haute main sur l'autorité judiciaire. C'est par le partage des attributions du pouvoir politique que les démocraties se maintiennent et durent : c'est par la concentration de ces attributions dans les mains d'une seule personne qu'elles se perdent et se transforment en tyrannies.

La concentration des pouvoirs et leur trop grande durée dans les mêmes mains sont pour la démocratie des empêchements invincibles, parce que là où ces conditions existent, la possession du gouvernement assurant à un grand nombre d'hommes fortune et prééminence sociale sans responsabilité, devient le but exclusif de tous les efforts et de la vie d'un nombre plus grand encore : la recherche des fonctions publiques passe à l'état de profession. Ce mal a bien plus d'intensité lorsque les personnes investies du pouvoir ont la faculté de comprimer, non-seulement toute action collective limitée ou locale, mais toute initiative individuelle ; lorsque celui qui n'est pas fonctionnaire public peut être impunément vexé et

opprimé par le fonctionnaire, tandis que ce dernier, passible de toutes sortes de vexations de la part de ses chefs, est d'ailleurs inviolable pour les citoyens qui vivent responsables de leurs fonctions sous l'empire de la liberté.

La concentration des pouvoirs est funeste à tous égards : en premier lieu, parce qu'elle donne à de simples mandataires la facilité de s'attribuer sur leurs mandants une autorité illégitime et d'exercer cette autorité au profit de leur intérêt personnel : en second lieu, dans un vaste État, cette concentration ne peut s'établir et durer qu'au moyen d'un arrangement administratif compliqué, vaste machine dont les rouages sont des hommes comprimés dans leur initiative et leur activité par le mécanisme qui les enveloppe, et employés à comprimer, au profit de quelques-uns, l'activité et l'initiative du reste des citoyens. De là, double diminution de vie ; absence de responsabilité du fonctionnaire et abus presque inévitable de son mandat : de là, renversement d'idées et substitution de celle de force à celle de justice ; basse résignation et découragement, d'une part, et insolence, de l'autre : de là, tous les germes de discorde intérieure et de révolution.

Le pouvoir suprême et dirigeant dans la démocratie est l'opinion, et de l'état où elle se trouve dépend tout le jeu des institutions. Tant que l'opinion reste fixe, sensée, vigilante, tout va bien : dès que l'opinion s'affaiblit ou se divise, dès qu'elle tourne à l'injustice, à la précipitation, à la niaiserie, la démocratie ne peut plus subsister et disparaît.

Mais l'opinion, quoi que l'on fasse, n'est pas plus indépendante des institutions que celles-ci ne le sont d'elle. Les institutions et les mœurs exercent les unes sur les autres une action réciproque; elles sont alternativement effet et cause. Si le pouvoir spirituel, qui réside dans l'opinion, est corrompu, il corrompt et dénature le pouvoir temporel, et celui-ci à son tour corrompt l'opinion et l'éloigne des institutions qui développeraient une force plus grande.

Ces institutions sont sans contredit celles qui appellent tous les citoyens à exercer pleinement toute leur initiative, toute leur liberté de pensée et d'action et qui les admettent tous à concourir à toutes les fonctions. Le peuple qui s'en éloigne ne peut jamais, toutes choses d'ailleurs égales, développer autant de force que celui qui se rapproche davantage de cet idéal. Là où le plus grand nombre des citoyens ont abdiqué en quelque sorte le droit de s'occuper des intérêts collectifs de la société, la vie ne saurait jamais être si active que là où les intérêts de tous sont considérés à bon droit comme les intérêts de chacun et où chacun en prend soin. Si la constitution d'une dictature est favorable au développement de la force militaire dans un moment déterminé, elle nuit au développement permanent de ce qui constitue en définitive la force, même militaire, la population et la richesse.

Cette question de force, trop négligée jusqu'à présent et peu comprise, n'est pas une question secondaire; car de sa solution dépend l'avenir et l'existence de la société et des familles qu'elle renferme. La société

dont les arrangements sont défectueux ne tarde pas, nous le savons, à tomber à la discrétion de celle dont les arrangements sont meilleurs. C'est pourquoi, pour éloigné qu'un peuple soit de la vraie démocratie, il doit y tendre et s'en rapprocher au plus vite, à peine de périr. Si, comme le disent chaque jour la paresse et l'étroit égoïsme d'intérêts privés malfaisants, il y avait des nations naturellement incapables de démocratie, dont les citoyens fussent tellement indisciplinables qu'on ne pût y vivre un instant hors de la surveillance d'un gendarme, tellement inhabiles à l'action collective qu'ils ne pussent se passer de tuteurs, ces nations seraient destinées à une décadence incurable et à une fin prochaine : l'humanité n'aurait d'ailleurs nul motif de s'affliger de leur perte. Mais il n'y a point de peuple chez lequel à la longue et sous les dures leçons de l'expérience, le sens commun ne puisse triompher et qui, pour employer l'expression de l'Écriture, ne soit guérissable.

VI

Depuis un siècle, on a tellement discuté sur les constitutions écrites et tellement exagéré leur importance qu'il est ennuyeux et importun d'en parler encore. Cependant quelque conviction que l'on ait de la souveraineté de l'opinion, bonne ou mauvaise, et de l'impuissance de toute constitution contre elle, il est évident que la constitution démocratique forme un idéal sans la réalisation duquel la démocratie n'est

jamais complète et dont on doit se rapprocher le plus qu'on peut. Essayons d'en indiquer les traits principaux.

Les sociétés modernes sont constituées pour l'industrie et ceux qui y remplissent les fonctions industrielles vivent libres, sous l'empire d'une organisation naturelle qui place chacun d'eux dans des conditions de responsabilité analogues et presque identiques à celles auxquelles se trouve soumise l'humanité tout entière. L'opinion de ces hommes dans la société doit donc être prépondérante. Là où l'opinion ne considère pas le fonctionnaire public, quelque élevé que soit son grade, comme un mandataire subordonné, il n'y a pas de démocratie possible : la société vit encore sous le vieux principe de l'autorité.

Les fonctions publiques n'étant en essence qu'un mandat, il importe que ce mandat soit donné librement et expressément, que d'ailleurs les mandants puissent le révoquer après un certain temps. Sans ces conditions, le mandataire ne tarde pas à commander et sa responsabilité disparaît.

Pour que les fonctions publiques soient bien remplies, il faut que le travail soit partagé avec soin entre ceux qui y concourent et que la responsabilité de chacun soit définie le plus possible, selon la nature des fonctions. Un fonctionnaire seul peut être chargé de la direction exécutive des relations extérieures : la coutume lui donne le commandement et l'administration de l'armée ; mais ce commandement général et cette administration pourraient être confiées à un autre et même à plusieurs.

Le pouvoir législatif peut être à bon droit remis à deux chambres électives à diverses conditions ou même à une seule chambre aidée d'un corps électif chargé de préparer et de rédiger les lois. Il importe que les fonctionnaires chargés du pouvoir législatif soient nombreux et élus pour peu de temps pour qu'ils abusent le moins possible d'un mandat qui leur confère un pouvoir dont la limitation est impossible. Les lois d'ailleurs doivent être peu nombreuses, parce qu'il y en a peu qui puissent convenir à tous les habitants d'un vaste territoire et que le législateur doit respecter avec soin la liberté des autorités locales et celle des chefs de famille, dans tous les cas où l'exercice de cette liberté ne fait pas directement obstacle au service public.

L'administration des finances et la perception de l'impôt pourraient être utilement séparées des relations extérieures et du commandement supérieur des armées de terre et de mer. Les impôts perçus au nom de l'État devant subvenir seulement à l'intérêt de la dette, à la solde de l'armée, à l'entretien du matériel de guerre, des prisons et aux appointements des fonctionnaires nécessaires, ne devraient jamais s'élever à un chiffre considérable.

Les intérêts particuliers à chaque portion du territoire seraient administrés en toute indépendance par des fonctionnaires spéciaux, librement élus par les habitants des localités et dans la forme qui conviendrait à ces habitants. Ces fonctionnaires assoiraient, percevraient et administreraient les impôts

locaux : ils seraient chargés de la police, de la milice, de la voirie dans leurs localités, mais toujours révocables au bout d'un certain temps.

Les fonctions judiciaires seraient complétement séparées des fonctions législatives et exécutives : elles seraient exercées par des juges élus selon des conditions très-spéciales et nommés à temps. Chaque tribunal civil se composerait d'un seul juge et chaque tribunal de petit ou de grand criminel ou d'instruction, d'un juge assisté d'un jury. Tous les actes de la justice seraient publics. L'appel aurait lieu d'un tribunal à un autre tribunal de même rang, sans supériorité permanente de l'un sur l'autre, et un tribunal supérieur travaillerait à maintenir, autant que faire se pourrait, l'uniformité de la jurisprudence.

Enfin un corps d'inspection générale dont les membres seraient tour à tour ambulants ou sédentaires veillerait spécialement à l'observation des lois et aurait pour charge de traduire devant des tribunaux spéciaux, ou devant un tribunal supérieur nommé à cet effet, tous les fonctionnaires nationaux ou locaux qui, dans l'exercice de leurs fonctions, abuseraient de leur pouvoir contre les lois, la justice ou les mœurs. Les membres de ce corps d'inspection seraient élus selon des formes et conditions spéciales.

Mais dans tout pays libre l'inspection et la surveillance la plus effective et la plus utile est celle qu'opère une presse complétement indépendante du pouvoir coactif et responsable de l'opinion seule. Autant l'existence d'une telle presse est incommode pour les

fonctionnaires ineptes, ou mal intentionnés, ou vaniteux et susceptibles, autant elle est utile à la répression des abus de toute sorte et de toute origine.

Lorsque toutes les fonctions sont conférées par l'élection, il importe beaucoup que toutes les élections n'aient pas lieu suivant les mêmes formes, ni par les mêmes électeurs, ni aux mêmes conditions, ni en même temps. Il convient, en effet, de prendre garde aux emportements auxquels les masses populaires sont partout sujettes. Autant il est nécessaire que tous les fonctionnaires soient imprégnés de l'opinion générale habituelle et en soient les serviteurs, autant il serait dangereux qu'ils obéissent aux caprices passagers du peuple, à ses mouvements irréfléchis d'engouement ou d'aversion.

Les intérêts collectifs spéciaux dont le service n'exige pas l'intervention d'une force coactive seraient abandonnés à l'initiative des citoyens et servis par des associations contractuelles.

Tels seraient les traits généraux d'une constitution démocratique pure, de celle sous l'empire de laquelle un peuple pourrait le plus facilement élever sa vie au maximum d'intensité; car elle appellerait tous les individus à l'action, en traçant à tous et à chacun des règles et des lois. Partout l'autorité publique serait assez puissante pour servir l'opinion permanente et faire le bien; nulle part assez puissante pour froisser les intérêts légitimes des citoyens et les assujettir aux intérêts privés des fonctionnaires publics.

Mais il est évident aussi qu'une telle constitution

n'est praticable ni partout, ni en tout temps : elle ne saurait par exemple être introduite et durer chez un peuple privé d'esprit de justice, dont les mœurs, trop indulgentes pour les appétits grossiers et la force brutale, excuseraient d'avance tout abus de pouvoir et méconnaîtraient les relations respectives du mandataire et des mandants ; où chacun considérerait comme meilleur d'exercer les fonctions d'autorité avec leur responsabilité équivoque et incertaine que les fonctions libres avec leur inévitable responsabilité ; où les intérêts des mandataires et ceux des mandants seraient confondus ; où chacun s'arrogerait le droit de contrôler les actes, les écrits, les paroles et jusqu'aux pensées de son prochain sans reconnaître lui-même aucun contrôle ; où il n'y aurait ni bonne foi, ni sentiment de l'intérêt public, ni esprit d'association. Un peuple descendu à un tel état n'est pas mûr pour la démocratie et il lui reste beaucoup de progrès à faire pour s'y élever. L'âme de la démocratie est le sentiment vigilant et éclairé de l'indépendance personnelle et de la justice : là où ces sentiments n'existent pas, les institutions démocratiques ne peuvent être que les armes de la haine et de l'envie, des instruments d'abaissement et de désordre.

Quand les citoyens ont mutuellement et habituellement confiance les uns en les autres, on peut affirmer que le peuple est digne de la démocratie : lorsqu'ils se défient les uns des autres et n'éprouvent les uns pour les autres que de l'aversion, ce serait en vain que dans un moment d'enthousiasme, on établirait des institutions

démocratiques ; le despotisme en sortirait toujours.

Toutefois le despotisme ne serait pas meilleur pour cela et ne devrait jamais être considéré comme permanent par les hommes qui auraient souci de l'avenir ; car là où le despotisme règne, la pensée supporte un fardeau qui ralentit d'abord et dérègle, puis, peu à peu, paralyse ses mouvements dans toutes les directions : l'activité de chacun et de tous y est diminuée, non-seulement quant aux services politiques, mais aussi dans toutes ses autres applications. L'homme est un : lorsque son activité est comprimée dans une de ses branches, la vie s'y ralentit et s'y éteint plus ou moins lentement : il semble dans les premiers temps que l'activité détournée de son cours naturel se reporte dans les autres branches et leur donne une vie nouvelle ; mais cette vie excessive et morbide ne tarde guère à s'épuiser, comme un canal où la source a cessé de couler. On se console d'abord de la perte de la responsabilité et de la dignité politiques en pensant qu'on va travailler plus utilement pour les richesses et les beaux-arts ; mais en peu de temps le goût s'abâtardit et se perd, les arts languissent et s'abaissent ; la richesse, après avoir jeté un certain éclat, s'en va peu à peu et fait place à la gêne, puis à la pauvreté, puis à la misère. La société souffre en tous sens, et la vie sous tous ses aspects s'y affaisse, lorsque les hautes régions de la pensée et de l'action sont interdites aux âmes.

Il n'est pas de situation plus difficile et plus digne de toutes les méditations des penseurs que celle des peuples placés entre la démocratie et le despotisme,

aspirant à la première de cœur et de conviction et retombant par coutume sous l'étreinte du second; dont les mœurs, déjà insuffisantes pour la liberté, sont minées et corrompues par la tyrannie. Cette situation, commune à tant de peuples dans le siècle où nous sommes, est douloureuse comme l'agonie d'un homme jeune, robuste et fort, qui s'efforce à nager et que l'eau submerge, qui se sent noyer et qui voudrait vivre.

VII

On ne peut sortir de cette situation pénible qu'avec beaucoup de temps et d'efforts; mais il importe beaucoup de chercher l'issue la plus directe, le plus court chemin vers l'idéal. On y parvient facilement, lorsqu'on met de côté les préjugés régnants et les préoccupations intéressées.

En effet, lorsque les mœurs générales d'un pays ne comportent pas une démocratie complète, on doit reconnaître sans hésiter qu'il serait insensé de vouloir réaliser cet idéal d'un seul coup, soit par l'introduction violente des institutions, soit par une transformation complète des mœurs. Les sociétés ne se métamorphosent pas soudainement par des coups de théâtre : elles changent peu à peu, par une suite de modifications successives et laborieuses. Il est donc indispensable de procéder partiellement et par ordre, d'introduire les institutions dans une partie seulement de la vie sociale et d'attendre patiemment qu'elles aient été consolidées

par le progrès des mœurs pour les propager plus loin. Il n'y a qu'une question à résoudre, celle de l'ordre à suivre, et la solution est indiquée par la nature des choses, dès qu'on veut aller du simple au composé, comme la raison l'exige.

Quels sont les intérêts dont les hommes en général comprennent le plus tôt et le mieux l'administration? Ce sont en premier lieu les intérêts industriels de chacun, ceux que nous appelons aujourd'hui « intérêts privés », parce que le soin de les administrer est abandonné aux individus dans les sociétés modernes. C'est pourquoi la liberté du travail et l'appropriation des richesses par cette liberté sont les premières des institutions démocratiques, celles qui ont dû être établies et respectées avant toutes les autres.

Après ses intérêts privés, quels sont ceux que l'homme comprend le plus facilement, ceux qu'il est le plus tôt en état d'administrer? Ce sont les intérêts collectifs d'une association contractuelle ou politique. Les intérêts d'une société industrielle, par exemple, ou d'une commune sont beaucoup plus simples que ceux d'un grand État. L'intelligence comprend vite les intérêts d'une association ou d'une commune, et le cœur s'y attache spontanément parce que l'influence de la volonté de chacun sur ces intérêts est sensible et palpable en quelque sorte. Ce sont par conséquent les premiers intérêts collectifs qu'il convient d'abandonner à la libre administration des citoyens.

Il s'est écoulé beaucoup de temps avant que l'on ait pu bien comprendre la propriété privée, la liberté de

l'individu et l'indépendance de la famille et avant que l'on ait conçu qu'elles puissent coexister avec l'autorité du gouvernement : mais à la fin ces idées ont pénétré dans la théorie et même assez avant dans la pratique. De même aujourd'hui dans les pays qui se débattent entre la liberté et le despotisme, on a quelque peine à concevoir la coexistence de municipalités indépendantes et libres avec un gouvernement plus ou moins absolu. Cependant c'est un phénomène que l'on a pu voir pendant tout le moyen âge dans une multitude de localités et même en France à la veille de la révolution. Il n'y a d'ailleurs dans cette coexistence rien qui répugne à la raison.

Que les communes administrent elles-mêmes tous leurs intérêts locaux, qu'elles s'imposent, nomment à leur gré leurs fonctionnaires, déterminent leur salaire et leurs attributions ; qu'elles statuent sur l'emploi des deniers communaux, cela ne saurait compromettre en aucune manière la tranquillité de l'État. Il suffirait, pour assurer l'ordre, de garantir par une répression judiciaire les atteintes que la liberté municipale pourrait porter à la liberté fondamentale du travail et de la propriété.

On abuserait de la liberté sans aucun doute dans les municipalités, comme on abuse de la vie sous toutes ses formes. Mais quelques abus de la vie sont préférables à l'absence de vie [1]. D'ailleurs il suffirait que le

[1] « Il faut permettre aux hommes de faire de grandes fautes contre eux-mêmes pour éviter un grand mal, la servitude. »
VAUVENARGUES.

pouvoir politique ne s'émût pas trop de ces abus et laissât faire, pour que le temps et l'expérience les corrigeassent rapidement : bientôt le sentiment croissant de l'intérêt collectif réformerait les mœurs : on s'habituerait à l'administration des intérêts municipaux, comme on s'est habitué à celle des intérêts que nous appelons privés, et bien plus vite, parce que les premiers sont beaucoup moins exposés aux ravages de nos passions que les seconds et beaucoup plus assujettis dans leur administration à l'autorité de l'opinion publique.

Est-ce à dire qu'on pourrait espérer un jour où tout abus dans l'administration des intérêts municipaux cesserait d'exister ? Non, sans doute, et il serait puéril de l'attendre. Il y aurait toujours des abus dans cette administration, comme il y en a toujours dans celle des intérêts privés. Combien ceux-ci ne sont-ils pas grands et fréquents ou, pour mieux dire, continus ! Que d'hommes ne veulent ou ne savent conserver les capitaux qui leur sont confiés ! Que de dépenses insensées, inutiles, funestes ! Que d'opérations industrielles mal conçues ! Que de testaments déplorables ! Cependant on respecte avec raison la liberté du travail, la propriété et le droit de tester, parce que le bien qui en résulte est infiniment supérieur au mal ; parce que, sous ce régime, la vie se développe avec plus de vigueur et d'étendue que sous le meilleur régime d'autorité imaginable. Les libertés municipales produiraient le même effet et auraient droit au même respect.

Lorsque les peuples seraient pleinement habitués à

ces libertés, ils chercheraient naturellement à s'élever plus haut, à entreprendre l'administration d'intérêts plus compliqués, tels que ceux du département et de la province et enfin ceux de l'État. Cette prétention légitime serait satisfaite à son heure : mais entre la démocratie locale et la démocratie complète il s'écoulerait probablement quelques générations.

Des préjugés qui remontent aux publicistes du siècle passé s'opposent à ce qu'on adopte la marche progressive que nous venons d'indiquer [1]. — « Tout pays, dit-on, est naturellement voué à une forme de gouvernement, laquelle engendre un esprit déterminé que l'on ne peut contrarier sans s'exposer aux révolutions. Il y aurait contradiction à vouloir qu'une démocratie communale naquît d'une dictature gouvernementale. L'une doit, de toute nécessité, remplacer l'autre, et comme la dictature est la plus forte, il est naturel qu'elle détruise la liberté communale. » — C'est en agissant en vertu de ce beau raisonnement qu'on a, depuis bientôt un siècle, multiplié les révolutions en France, abaissé le caractère national et comprimé à un degré incroyable le développement de la vie.

Rien n'est plus faux cependant que cette théorie. En premier lieu, il n'y a ni pays, ni peuple voué à une

[1] C'est celle qu'indiquait, il y a près d'un siècle, un penseur également recommandable par sa magnifique intelligence, par les qualités de son cœur et par un sens pratique hors ligne, par Turgot. On a contesté son sens pratique, mais les révolutions qui, après mille écarts, ont ramené les théories et les institutions vers l'idéal qu'il avait déterminé, en ont donné une démonstration aussi grande qu'irréfutable.

forme de gouvernement. Nul ne peut, au contraire, conserver une forme de gouvernement invariable qu'à la condition de rester le même, sans altération, ni changement, ce qui ne se peut.

En second lieu, s'il est vrai qu'en principe il existe une contradiction entre la coexistence d'une démocratie libre et d'une dictature, il n'y a nul motif pour que, dans la pratique, on n'admette pas la première dans une sphère et la seconde dans l'autre. La démocratie communale ferait-elle obstacle à l'action d'une dictature nationale? En aucune manière. Elle rendrait même cette action plus facile et plus féconde en développant dans la masse du peuple et dans toutes les localités plus de vie et de bien-être. En même temps, elle débarrasserait le pouvoir central d'attributions aussi pénibles pour lui que préjudiciables à l'intérêt collectif.

La démocratie municipale, il n'y a nul doute, faciliterait l'exercice de la dictature nationale et surtout le rendrait plus sûr. Mais cela ne saurait suffire aux utopistes du despotisme qui, non contents du présent, voudraient encore commander à l'avenir. La liberté municipale étant fondée sur un principe contraire à celui de la dictature, menacerait l'existence de celle-ci dans un avenir éloigné. De là l'opposition et les répugnances par lesquelles on a jusqu'à ce jour écarté la liberté, sacrifié le présent à un avenir douteux et un grand bien pratique à une vaine théorie. On a agi comme un homme qui haïrait son héritier présomptif, parce que celui-ci doit lui succéder et croirait se soustraire à la

mort en faisant mourir son successeur légitime. Le crime ne profiterait qu'à d'autres héritiers.

Cette idée d'accaparer l'avenir en lui sacrifiant le présent est une des plus tyranniques et des plus insensées qui aient jamais été conçues. Elle est tyrannique et méchante, parce qu'elle est directement contraire à l'intérêt collectif : elle est insensée, parce que pendant qu'on cherche à arrêter le développement normal de la vie dans l'intérêt futur de la dictature, on aboutit à son renversement actuel : on travaille au profit d'autrui. C'est ainsi qu'en France le premier Bonaparte a comprimé la liberté au profit des Bourbons de la branche aînée ; ceux-ci, au profit de la branche cadette et celle-ci au profit du second Bonaparte. N'y avait-il pas plus de sens pratique à se conserver et à durer en se consacrant au service du pays qu'à se sacrifier et à sacrifier la nation à un intérêt chimérique ?

Il est remarquable qu'en France et ailleurs les libertés municipales ont eu très-peu de défenseurs, tandis que les libertés nationales ont été revendiquées par une multitude de voix et de plumes éloquentes. On peut attribuer cette anomalie singulière à l'influence des idées que nous venons de combattre : on peut l'attribuer aussi à ce qu'un changement de gouvernement ouvre aux ambitions privées un champ beaucoup plus vaste qu'un changement dans les lois municipales et que ce champ est ouvert surtout à ceux qui ont conquis par l'éloquence une notoriété et à ceux qui se rattachent à eux par les liens des sociétés secrètes et de l'esprit de parti. La liberté municipale étend et élève

la vie de tous ; mais on ne peut fonder sur elle ni une profession, ni l'espérance d'une fortune.

Il importe cependant, et au plus haut degré, que l'opinion prenne une direction inverse ; qu'en se montrant tolérante et patiente même quant à la constitution du pouvoir politique, elle soit impérieuse et exigeante pour tout ce qui touche à la liberté de discussion et aux libertés locales ; qu'elle mette fin à ces utopies damnables qui, sous prétexte de ne pas admettre des institutions contraires à « l'esprit du gouvernement, » compriment la vie des peuples, abaissent les idées, les sentiments et provoquent des révolutions également incessantes et stériles. On n'aura atteint le but que lorsque la liberté du travail et la propriété seront pleinement reconnues en pratique comme en théorie et lorsque la liberté d'association et la liberté municipale seront acceptées par les mœurs et exigées avec la même force que la propriété l'est aujourd'hui ; lorsque l'opinion ne mettra aucune différence entre le droit des habitants d'une commune à administrer les intérêts communaux et le droit qu'a le propriétaire d'administrer le domaine qu'il tient de son travail ou de ses pères.

ÉTUDE VI

DE LA FAMILLE

« Sapientiâ ædificabitur domus, et prudentiâ roborabitur. »

PROVERB., ch. XXIV, v. 3.

La famille fut, à l'origine, la première société politique : elle forme encore aujourd'hui une société complète, qui a son gouvernement, ses lois, ses conditions de durée et d'accroissement en dehors de celles qui régissent la Cité. Celle-ci peut être, à juste titre, considérée comme une vaste fédération dans laquelle chaque famille occupe la place d'un État indépendant dont l'organisation est coordonnée à celle de la Cité, mais en reste distincte; un État qui doit subsister par lui-même de son travail et des richesses acquises par ce travail, parce qu'il a la libre disposition de l'un et des autres; qui peut se lier avec des États du même ordre par des traités, qui sont les contrats, et qui prend rang, dans le monde, selon ses actes et ses mérites. La théorie de la famille est donc une portion très-considérable de celle de la société.

I

Avant d'entrer dans l'examen des lois constitutives de la famille, nous devons rappeler et discuter en passant deux questions, et d'abord celle-ci : « La famille est-elle une institution bonne et qui doive être conservée? ou vaut-il mieux revenir soit à la promiscuité primitive, soit à une communauté formelle réglée par le législateur de la Cité? » Écartons toutes les répugnances que l'éducation et les habitudes nous inspirent pour cette discussion et, puisque le problème a été posé, étudions-le froidement.

Les points auxquels il touche sont peu nombreux, puisqu'il s'agit uniquement, ne l'oublions pas, de savoir quel est l'arrangement le plus favorable au développement de la vie.

La promiscuité primitive était une conséquence de l'emploi habituel de la force individuelle avant l'établissement de tout pouvoir civil, dans un état où les hommes vivaient à peu près à la manière des animaux[1], en guerre continue, sans cesse opprimés et oppresseurs. Si une imagination en délire pouvait rêver son rétablissement, il faudrait observer que la promiscuité tendait directement à détruire la vie, parce qu'elle n'imposait au père aucune responsabilité relative aux

[1] ...Ignotis perierunt mortibus illi,
Quos Venerem incertam rapientes, more ferarum,
Viribus editior cædebat, ut in grege taurus.
Horace, l. I, satyre III.

enfants et plaçait la mère dans une telle abjection qu'elle n'avait pas même la faculté de pourvoir à leurs besoins. La promiscuité nuisait aussi à la vie par les fréquentes querelles dont elle était cause. On a vu chez quelques peuplades indigènes d'Amérique la promiscuité produire de tels maux qu'elle effaçait jusqu'au sentiment le plus primitif, le plus physiologique, l'amour de la mère pour le nouveau-né et provoquait de nombreux infanticides.

La communauté légale présente à peu près les mêmes inconvénients. Comme la promiscuité, elle est une négation de la personnalité de la femme qui n'aurait pas même la faculté de choisir le père de ses enfants. La communauté, d'ailleurs, ne laisse peser sur celui-ci aucune responsabilité personnelle quant à l'éducation et à l'entretien des enfants qu'elle met à la charge de l'État : le père y reste étranger et il lui est interdit de transmettre sa vie intellectuelle et morale à ceux auxquels il a donné la vie du corps. Dès que l'État élève les enfants, il est conséquent qu'il dispose des hommes et de leur travail et des capitaux créés par ce travail, de manière à rendre tout commun et à effacer, autant que faire se peut, l'individualité humaine.

Platon et les communistes en général ont prétendu que la communauté, faisant de tous les citoyens d'un État les membres d'une même famille, inspirerait à chacun d'eux, pour la Cité, les sentiments que les hommes ont aujourd'hui pour leur famille ; que, par conséquent, l'État serait plus uni, moins exposé aux discordes et aux désordres qui en sont la suite, dès

qu'on aurait fait disparaître les causes habituelles de nos différends, le *tien* et le *mien*, l'intérêt personnel. — Ces penseurs n'ont pas pris garde que la vivacité des sentiments de propriété et de famille tenait justement à ce qu'ils portaient sur des objets prochains, sensibles pour tous les hommes, sur des objets qui sont en quelque sorte le point d'appui des premiers efforts de la personnalité humaine. Dériver ces sentiments et les porter vers un objet abstrait, l'État, est chose impossible, excepté pour celui par la volonté duquel l'État est administré. En effet, la vivacité des sentiments de famille et de propriété tient justement à la liberté avec laquelle la personnalité humaine se développe dans la famille et la propriété : or, dans l'administration de l'État, cette liberté rencontre nécessairement de nombreux contrôles et des obstacles insurmontables : de là, l'irritation, le dégoût, le découragement, l'apathie ; de là, une situation qui doit ou faire tomber l'homme dans le plus étroit égoïsme ou le précipiter dans les discordes civiles pour s'emparer du gouvernement de la Cité. La communauté comprime et diminue la vie sous toutes ses formes.

Enfin, on a imaginé une promiscuité facultative et volontaire dans laquelle chaque individu des deux sexes conserverait une égale et entière liberté. Mais dans ce système encore, la responsabilité du père quant aux enfants disparaît : il n'est et ne peut être tenu à rien : avec sa responsabilité disparaissent les liens, les espérances, les pensées d'avenir qui exercent une si grande influence sur l'activité des particuliers et étendent leur vie.

Outre les inconvénients que nous avons signalés, les trois systèmes que nous venons de désigner, et le dernier surtout, en ont un commun : ils surexcitent outre mesure les appétits sexuels et provoquent leur satisfaction au delà des prescriptions de toute hygiène bien entendue, de manière à attaquer la vie directement, par une rapide dégénérescence de la race.

Ainsi ces trois systèmes tendent à une diminution de la vie : 1° par la dégénérescence ; 2° par le rétrécissement des idées et projets d'avenir qu'ils enferment dans une médiocre étendue d'espace et de temps ; 3° par la diminution de l'activité industrielle et scientifique qui détruirait la population en détruisant le nombre des hommes, en même temps que la qualité des hommes s'abaisserait par l'abus du plaisir et par l'affaissement de toutes les facultés actives [1].

II

Examinons maintenant la seconde question relative à une certaine constitution de la famille.

[1] Il est probable que l'institution de la famille a prévalu, parce qu'elle avait assuré la force aux peuplades qui l'adoptèrent les premières. Dans l'admirable description que fait Lucrèce de la jeunesse du genre humain, il met en relief avec beaucoup d'énergie l'influence de la famille sur la formation de la société civile :

Indè casas postquam ac pelles ignemque parârunt
Et mulier conjuncta viro concepit in unum ;
Castaque privatæ Veneris connubia læta
Cognita sunt, prolemque ex se videre creatam ;
Tum genus humanum primum mollescere cœpit...
L. V, v. 1009 et suiv.

La famille est constituée par l'union habituelle et durable de l'homme et de la femme, afin d'avoir et d'élever des enfants qui les remplacent dans le monde.

Dans presque toutes les sociétés antiques et dans un certain nombre de celles qui existent de nos jours, on a adopté la polygamie, de telle sorte que la famille se compose souvent d'un homme, de plusieurs femmes et des enfants qui naissent de leurs unions. Cette constitution n'exclut d'ailleurs ni l'indépendance de la famille, ni sa responsabilité.

La polygamie est la première modification de la promiscuité primitive dans laquelle la femme était considérée comme une chose plutôt que comme une personne : le fort et le riche se font une gloire de posséder un grand nombre de femmes, comme de posséder un grand nombre de têtes de bétail. Les inconvénients de cette coutume, bien qu'inférieurs à ceux de la promiscuité ou de la communauté, sont cependant nombreux et graves. La polygamie diminue et comprime la personnalité de la femme, de manière à réduire à bien peu de chose sa liberté et sa vie. Or, les femmes, quoi que l'on puisse dire ou faire, sont la moitié du genre humain, et toute oppression générale exercée sur elles a pour conséquence une immense déperdition de vie.

D'autre part, si les habitudes de la société sont rudes et actives, la polygamie tend à multiplier le nombre des enfants au point de leur rendre la vie difficile ; si, au contraire, les habitudes de la société sont molles et voluptueuses, la polygamie, réservée aux riches, surexcite chez eux les appétits sexuels de telle sorte qu'il faut

emprisonner les femmes, tandis que les hommes s'énervent et tombent de bonne heure dans l'impuissance : la race dégénère rapidement.

Lorsque l'on compare la famille polygame à la famille constituée par l'union d'un seul homme et d'une seule femme, on reconnaît tout d'abord que la première est beaucoup moins favorable que la seconde au développement du travail industriel et à la conservation de la race, soit dans l'ordre économique, soit dans l'ordre physiologique. Il est donc inutile d'insister sur ce point et il suffit d'étudier la famille occidentale ou chrétienne, constituée par l'union permanente d'un seul homme et d'une seule femme, afin d'avoir et d'élever des enfants.

III

Nul n'ignore les avantages que chaque individu retire de son association avec ses semblables. La plus utile est sans contredit celle de l'homme et de la femme, qui fonde la famille. Non-seulement cette association satisfait et règle un besoin physiologique, et assure la durée de l'espèce par la reproduction des individus, mais elle complète et agrandit en quelque sorte la personnalité de chacun des deux associés. Isolés, ils pouvaient se maintenir par le travail pendant une partie de leur vie; mais sans augmenter, ni durer : unis, ils fondent une famille qui peut augmenter et durer sans fin : les enfants étant une partie et une continuation du père et de la mère, le but d'activité de ceux-ci s'étend : leurs pensées ne se bor-

nent plus à leur vie propre, toujours incertaine et courte ; elles plongent dans un avenir sans limites.

La constitution de la famille facilite d'ailleurs une première et féconde division du travail industriel : ce partage des occupations augmente la puissance productive de l'homme et de la femme, en même temps qu'il utilise à la fois celle des vieillards et celle des enfants auxquels il fait faire doucement le rude apprentissage de la vie.

La constitution de la famille étend le champ des affections et des pensées de l'homme, éveille en lui des désirs nouveaux, provoque, soutient et dirige son activité. La famille le reçoit et le recueille dans toutes ses défaillances physiques et morales ; elle a guidé ses premiers pas après avoir veillé sur son berceau : pendant toute sa vie, elle soigne son corps, retrempe son âme, renouvelle son courage, l'étaie en quelque sorte chaque fois que ses forces l'abandonnent, jusqu'aux jours de l'extrême vieillesse où elle soutient encore sa marche chancelante. Aussi les avantages, les douceurs, les grandeurs de la famille sont sensibles, même pour un grand nombre d'individus d'ailleurs incapables de s'élever au sentiment et à l'intelligence politique de la société, incapables à plus forte raison de comprendre les devoirs qui nous lient à l'humanité, indépendamment de toute société civile particulière.

La famille, telle que nous la concevons aujourd'hui, sous le régime de la liberté du travail et de la propriété individuelle, forme une société à part, responsable d'elle-même, qui vit, croît ou décroît et s'éteint, selon

le degré d'intelligence et d'énergie qu'elle porte dans son activité. C'est une sorte de personnalité dont la vie et le développement doivent être le but des individus qui la composent : dans la sphère de la vie de famille, tous les actes, toutes les pensées doivent tendre à conserver et accroître cette personnalité devant laquelle les passions et les appétits individuels doivent fléchir chaque fois qu'ils lui sont contraires.

Le mariage impose donc à ceux qui le contractent une responsabilité très-grave et doit être traité aussi sérieusement que chose quelconque de ce monde. Il a pour fin la fondation, la conservation et l'accroissement de la famille. C'est en se plaçant au point de vue de cet intérêt spécial et supérieur qu'on doit chercher les devoirs qui résultent du mariage, l'idéal qu'il convient d'y poursuivre.

Étudions en premier lieu les devoirs des époux l'un envers l'autre. — Leur but est le même : leur union doit être aussi intime que possible : leurs relations habituelles doivent donc être fondées sur l'estime, l'affection, la confiance : chacun doit considérer l'autre comme une partie de lui-même, penser devant lui et avec lui, partager ses sentiments, ses projets, ses succès, ses épreuves et ses travaux. Les époux doivent, par conséquent, supporter leurs défauts mutuels et tâcher de s'en guérir, s'aider et se défendre l'un l'autre dans toutes les circonstances de la vie, non-seulement par affection ou estime, mais, à défaut même de ces deux sentiments, par celui de la conservation et de l'agrandissement de la famille.

La fidélité exclusive des époux l'un envers l'autre dans les rapports sexuels est considérée avec raison comme un devoir fondamental dans le mariage. En effet, ces rapports sont la cause première de l'attachement qui unit ensemble l'homme et la femme; ils constituent la base de l'intimité conjugale et tendent à la conserver, même à la rétablir au besoin. Toute infidélité diminue ces rapports et, ce qui est beaucoup plus grave, introduit dans la famille une troisième individualité qui n'y a ni place, ni responsabilité, ni devoirs et dont la présence patente ou cachée cause le relâchement ou la dissolution du lien conjugal, l'affaiblissement de la famille et souvent même sa destruction.

La fidélité est d'ailleurs convenable et nécessaire, dans le plus grand nombre des cas, pour prévenir la surexcitation exagérée des appétits sexuels, laquelle est, comme on le sait, une cause puissante de dégénérescence et de perte d'activité. Dans le mariage, l'abus est, presque impossible et la modération, conseillée par la nature elle-même, conserve la santé en même temps qu'elle entretient et stimule cette bienveillance de tous les jours, de toutes les heures et de tous les instants qui est le charme des unions bien réglées.

C'est aussi avec raison que l'infidélité de la femme est considérée comme une infraction plus grave que celle de l'homme, non tant pour elle-même que pour ses résultats habituels ou possibles. Car la naissance des enfants crée des obligations sérieuses et longues; elle impose des charges qui durent ordinairement

autant que la vie des parents; elle attribue des parts dans le partage des biens patrimoniaux et un droit à la participation du nom. L'introduction irrégulière d'un enfant étranger détruit sans retour l'union conjugale et altère profondément la famille : dès que cet événement arrive, le mariage devient une charge exorbitante et sans compensation pour le mari et pour la femme elle-même, si elle conserve un peu de cœur : loin de procurer aux époux une consolation et un appui, il leur suscite chaque jour des chagrins, des discussions, des difficultés nouvelles qu'aucune prudence ne peut surmonter.

L'adultère de la femme a une gravité toute particulière dans les classes de la société qui vivent exclusivement de leur travail, c'est-à-dire dans la classe la plus nombreuse et dont la vie, dans son ensemble, est le plus conforme aux lois générales imposées à l'humanité pour sa conservation et sa durée. Il a des effets économiques désastreux dans les classes riches où il met le père de famille dans l'alternative de laisser ses biens avec son nom à l'enfant issu de la trahison conjugale ou de les dénaturer, de les aliéner, de les consommer. Quelle ressource reste-t-il en ce cas à l'homme dont les affections de famille sont les affections les plus hautes et qui ne veut pas se laisser déchoir dans un bas et ignoble égoïsme?... Or, ces hommes composent dans nos sociétés modernes une imposante et respectable majorité. Ceux qui s'élèvent plus haut sont en très-petit nombre et ceux qui ne s'élèvent pas jusque-là sont le rebut de l'espèce.

Lorsque l'on considère l'importance de la famille et la gravité de l'atteinte que lui porte l'adultère, particulièrement celui de la femme, on est confondu de l'indulgence de l'opinion pour ceux qui le commettent et de la légèreté avec laquelle elle le traite. Cette indulgence et cette légèreté seraient même inintelligibles, si on ne les expliquait par une tradition de l'ancienne société, toute militaire, où chaque maison était considérée comme une forteresse dont le chef de famille avait la garde. Dans cette donnée, l'adultère était pour l'homme qui le tentait, souvent au péril de sa vie, une sorte de fait d'armes, un bon tour joué au gardien de la maison. Toute société militaire d'ailleurs tient en grand honneur la force du corps et la hardiesse : l'adultère laissait présumer que celui qui le commettait possédait l'une et l'autre.

A mesure que les sociétés inclinent vers la paix et la démocratie, l'adultère est considéré d'un autre œil : on estime plus la force de l'âme que celle du corps et l'adultère atteste évidemment la faiblesse morale, la domination des appétences voluptueuses chez celui qui le commet : on peut le croire capable d'exposer sa vie pour satisfaire un moment ces appétences; mais on peut être assuré qu'il ne sait ni se contenir, ni respecter le droit. D'ailleurs, dans la société démocratique, l'adultère, devenu presque sans péril, prend le plus souvent la forme de l'abus de confiance; il marche accompagné du mensonge, de l'ingratitude, de la trahison : il se présente comme un crime bas et dégradant que rien ne relève. — Plus les sociétés avanceront vers

la démocratie, plus l'adultère y sera flétri par l'opinion; plus ses désastreuses conséquences seront sensibles et présentes à tous les esprits.

L'opinion ne sera pas moins sévère pour l'union illégitime que le mari pourrait contracter, surtout lorsqu'elle prendrait un caractère durable et qu'il en naîtrait des enfants. Dans ce dernier cas, l'adultère du mari a presque les mêmes conséquences que celui de la femme : toutefois il en diffère en ceci qu'il n'introduit pas la famille illégitime sous le toit conjugal et ne peut jamais lui donner le droit de la famille légitime.

C'est aussi par les traditions de l'ancienne société qu'on peut expliquer l'inégalité avec laquelle l'opinion traite la femme adultère et son complice, la sévérité qu'elle déploie quelquefois contre la première et l'indulgence excessive qu'elle a pour le second. En effet, la femme se rend coupable d'une trahison envers la famille dont la conservation lui est confiée, tandis que son complice n'est qu'un agresseur venu du dehors qui a profité de l'état de guerre déclarée dans lequel on a vécu jusqu'à présent sous ce rapport. L'opinion établit entre la femme et son complice la même différence qu'entre l'ennemi qui cherche à s'emparer d'un poste et le soldat chargé de garder ce poste qui le livre à l'ennemi. Depuis quelque temps, on a réclamé, en faveur des femmes, l'égalité de traitement et l'opinion incertaine tend à la leur accorder par indulgence, dans les régions spéculatives de la société. Dans la pratique, l'égalité tend à s'établir, non par une indulgence plus grande envers la

femme, mais par une sévérité plus grande pour son complice, et cette dernière tendance est évidemment juste.

Le même changement de mœurs et d'idées tend à modifier le traitement que l'opinion fait au mari trompé. Autrefois et jusqu'à présent, quoique à un degré moindre, l'adultère de sa femme le couvrait de ridicule, comme un commandant de place qui s'était laissé surprendre par l'ennemi. Cette opinion remonte au temps où les maris exerçaient dans la maison une autorité coactive absolue que ni les mœurs ni les lois ne leur accordent aujourd'hui : cette opinion tend à s'affaiblir avec l'esprit militaire, et il est remarquable qu'elle n'existe pas aux États-Unis. Dans une société démocratique, où la famille vit par le travail, où le mari et la femme sont deux associés égaux en droits, vivant dans la même liberté, également responsables de leurs actes, il n'y a nul motif de conserver l'opinion des sociétés militaires. Le mari trompé est simplement à plaindre, parce que la blessure dont il est atteint est à jamais incurable : il n'est pas plus ridicule qu'un estropié, dont on se rit aussi dans les sociétés militaires.

IV

Mentionnons ici, en passant, la question des droits de la femme, bien qu'on ait fait, jusqu'à présent, sur ce sujet, plus d'observations critiques que de propositions formelles : elle est digne d'attention, parce qu'elle pré-

occupe encore des intelligences de premier ordre et présente un problème insoluble à ceux qui cherchent dans l'individu isolé, non dans la société et l'humanité, les fondements de la morale.

Pour nous, le problème est plus facile. La femme est de la même nature que l'homme et, s'il est permis d'emprunter cette expression aux théologiens, elle lui est consubstantielle : elle est formée de la même chair, animée du même esprit : l'âme de l'une et celle de l'autre sont agitées des mêmes désirs ; elles éprouvent les mêmes sentiments, comprennent les mêmes vérités, tombent dans les mêmes erreurs et déploient une égale volonté. Comme l'homme, la femme est assujettie par le besoin à la loi du travail et, dans l'ordre intellectuel, elle est capable des mêmes œuvres que lui. Dans le mariage, elle est donc l'égale et l'associée du mari : elle peut l'aider de ses conseils, et souvent même le suppléer dans ses travaux.

Mais, au point de vue physique, la femme est notablement inférieure à l'homme en force musculaire, et ses fonctions physiologiques imposent des intermittences à son activité, même intellectuelle. Dans le partage des travaux de l'association conjugale, il est donc naturel que ceux qui exigent le plus de force musculaire, le plus de suite et de continuité dans la pensée, ou qui imposent des déplacements, soient réservés au mari ; tandis que la femme s'acquitte de travaux plus sédentaires, qui imposent moins de fatigue corporelle ou moins de suite dans l'effort intellectuel. Un arrangement qui consacre cette distribution de travaux entre l'homme

et la femme est fondé, non sur le caprice, mais sur la nature des choses.

On peut presque en dire autant de deux dispositions légales relatives au mariage et qui ont été souvent critiquées : celle qui ordonne à la femme d'obéir au mari et celle qui attribue à ce dernier l'administration des biens conjugaux.

Remarquons d'abord que ces deux dispositions inscrites dans la loi ont simplement pour but de régler d'avance les difficultés qui naissent soit des mœurs, soit des situations exceptionnelles. Suivant les mœurs et la religion, la femme est moralement l'égale de l'homme ; mais, dans le mariage, l'homme et la femme sont considérés comme incorporés en quelque sorte l'un à l'autre et ne formant qu'une individualité. Cette supposition se réalise lorsque les deux époux sont réellement unis et n'ont qu'une volonté, qui n'est ni celle du mari, ni celle de la femme, mais celle qu'inspire l'esprit de famille. Comme il peut arriver et arrive trop souvent que l'union conjugale soit moins intime et moins réglée, qu'il s'y manifeste des volontés distinctes, lorsque, cependant, il ne devrait y avoir qu'un but ; il est de toute nécessité, ou que les deux volontés divergentes soient indépendantes, ce qui détruit le mariage ; ou que l'une domine l'autre ; ou qu'elles soient dominées l'une et l'autre par celle d'un tiers. La loi choisit le second terme de cette alternative, et décide que la volonté dominante sera celle du mari.

Cette solution est-elle mauvaise ? Vaudrait-il mieux dissoudre le mariage pour une simple divergence de

volonté? Vaudrait-il mieux remettre à l'autorité judiciaire la charge de rendre, avec bruit, frais et scandale, une décision spéciale dans chaque mariage pour régler les rapports de subordination des deux époux, ou d'intervenir dans chaque dissidence? Personne, sans doute, ne le prétendra. Vaudrait-il mieux imposer aux époux le soin de prévoir et de régler d'avance leurs mésintelligences futures, au moment de se marier, c'est-à-dire au moment où leurs volontés sont le plus unies et le moins éclairées? C'est une thèse sur laquelle il y a beaucoup à dire. Quant à nous, il nous semble que le législateur a bien fait de décider, qu'en cas de partage, le commandement appartiendrait à celui des deux époux en faveur duquel existe la présomption de force et de prudence. Si les mœurs troublent cet ordre; si l'ancien partage des fonctions entre le mari et la femme n'est pas toujours observé dans la pratique; si cette inobservation cause des désordres; ce n'est pas la faute de la loi. Il y a des volontés tellement obstinées que ni l'amour, ni l'opinion, ni les considérations d'ordre général et de bien commun ne peuvent les fléchir ou les soumettre. Mais il est au moins douteux que les tentatives faites en cette matière contre les anciennes mœurs aient contribué au bon ordre des familles ou de la société et procuré un bonheur, même passager, à celles qui s'y sont livrées.

La disposition qui attribue au mari l'administration des biens communs et de ceux même de la femme, est une conséquence de la précédente, et se justifie par les mêmes considérations. Elle établit un simple partage

d'attributions pour les cas de doute et dans l'intérêt des tiers qui traitent avec l'association conjugale : ce partage considéré comme règle générale, à défaut de conventions contraires, est irréprochable. Aux termes de la loi française, des conventions particulières peuvent altérer cet arrangement : on peut insérer dans le contrat de mariage la clause de la séparation de biens ; on peut introduire la séparation de biens pendant le mariage.

Lorsque l'on étudie d'un œil jaloux et discute avec aigreur les conditions de l'union conjugale, on comprend et l'on sent peu la fin de cette union, qui est la famille. Pourquoi parler sans cesse d'égalité entre deux êtres unis dans un but commun auquel ils concourent en accomplissant des fonctions diverses? Il ne peut y avoir entre eux d'autre égalité que l'égalité morale qui impose à chacun d'eux le respect de la personnalité de l'autre. En théorie, leurs attributions sont distinctes : le soin de l'intérieur est attribué à la femme ; celui de l'extérieur, au mari ; mais la volonté est une : chacun doit prendre conseil de l'autre sur ce qui appartient à ses propres attributions : chacun doit, au besoin, suppléer l'autre : il ne convient pas moins que les attributions soient et restent distinctes.

Hors mariage, il est juste que la loi confère à la femme les mêmes droits qu'à l'homme, quant à la personne et quant aux biens : il est juste que la femme recueille dans les successions une part égale à celle de l'homme, qui assure autant que possible son indépendance.

On a proposé d'attribuer aux femmes des droits politiques dans les pays où les hommes en possèdent. Si l'on

considère cette question au point de vue de la famille, on voit que l'homme et la femme, ne formant qu'un seul être dans le mariage, il serait illogique d'attribuer un droit séparé à la femme mariée; mais qu'on pourrait, sans inconvénient, l'attribuer aux femmes célibataires ou veuves. Au point de vue politique, on peut observer que les femmes ne représentent aucun intérêt distinct, parce que, chacune en sa sphère, participe d'intérêts déjà représentés par les hommes et que, par conséquent, il n'y a nul motif pressant ou même sérieux pour faire intervenir en personne et directement les femmes dans les élections où elles pèsent d'un grand poids sans y paraître. Peut-être, d'ailleurs, si l'on fait intervenir dans la rédaction des lois électorales des considérations dont on s'est peu occupé jusqu'à présent, n'accordera-t-on le droit de suffrage qu'aux chefs de famille, aux hommes mariés ou veufs.

On s'est élevé avec plus de raison, mais sans justice, contre l'inégalité d'éducation et d'instruction qui existe entre les deux sexes. On peut remarquer d'abord que cette critique ne s'applique pas aux classes les plus nombreuses dans lesquelles l'éducation, insuffisante, il est vrai, est une au sein de la famille pour les deux sexes, et où l'apprentissage confère l'instruction professionnelle, variée selon les fonctions que chacun est appelé à occuper. Dans les classes aisées et supérieures de la société, l'inégalité d'éducation et d'instruction dépend moins de la loi que de la coutume ou plutôt de la routine, et n'est le résultat ni d'une résolution arrêtée, ni d'un raisonnement quelconque.

Dans cette classe, l'éducation, moins inégale qu'on ne l'a dit souvent, est mauvaise pour les deux sexes. Il est impossible de dire quel est le but de celle que reçoivent les hommes ; depuis quelque temps, il semble que ce but soit l'acquisition des richesses sans règle ni loi : l'éducation des femmes tend à une soumission pleine d'artifices et à l'agrément. L'inégalité d'instruction est généralement plus grande que l'inégalité d'éducation. L'instruction des hommes est avant tout littéraire et légèrement scientifique : celle des femmes est tournée surtout vers les arts d'agrément, la musique, le dessin, la danse ; un peu de broderie, de grammaire, d'arithmétique, un peu d'histoire et de géographie s'y joignent comme accessoires. Il suffit du reste de jeter un coup d'œil sur les cours d'études que suivent les hommes, d'une part, les femmes, de l'autre, pour se convaincre qu'ils n'ont été conçus en vue d'aucun but social déterminé.

En effet, ces cours d'études ont été établis au hasard ou, ce qui est la même chose, sur les conseils de penseurs médiocres, qui ont pris pour des principes et des idées les débris de traditions séculaires et de systèmes divers dont leur intelligence était encombrée. On ne peut reconnaître dans ce plan d'études la pensée préconçue de soumettre un sexe à l'autre ; car si cette pensée eût existé, on aurait cherché à rendre les hommes forts d'âme et de corps, tandis que notre système d'instruction tend simplement à faire des grammairiens, des avocats et des gens de lettres, à l'image de ceux qui l'ont imaginé et arrêté.

Le plan d'instruction des femmes semble avoir été conçu et modifié depuis quelque temps sous l'empire d'une idée plus nette, mais fausse, savoir : « que la femme, créée pour les plaisirs de l'homme, est au monde pour l'amuser et s'amuser avec lui, tandis que l'homme est destiné à travailler pour elle et à lui fournir de quoi satisfaire ses besoins. » C'est une idée qui se trouve un peu au fond des mœurs de presque toutes les sociétés d'Europe et d'Amérique, mais qui est, on peut le dire, nouvelle et peu acclimatée en France.

Sur cette opinion commune, il s'est établi en divers pays des mœurs très-différentes, parce que l'on concevait des idées différentes du plaisir. De là des effets divers, mais généralement mauvais. Il est probable que si cette opinion pouvait prévaloir et durer, ce serait en France très-certainement qu'elle produirait les pires conséquences, parce que c'est le pays où la condition des femmes est le plus élevée, où l'union des deux sexes est le plus intime dans l'égalité.

Mais cette opinion est radicalement contraire à toute saine théorie de la famille et de la société. La femme, comme l'homme, est destinée aux labeurs de la vie pratique : comme lui, quoique dans des fonctions différentes, elle doit travailler à la conservation et à l'agrandissement de la famille. Appelée au conseil dans toutes les circonstances difficiles, il est utile qu'elle y apporte les mêmes lumières, les mêmes sentiments, les mêmes vues que l'homme : il n'y a donc nul motif pour ne pas lui donner une connaissance générale des sciences et des lettres, comme on la

donne à l'homme, ni pour priver l'un et l'autre de l'enseignement de leurs devoirs sociaux.

Les mœurs ont établi entre les deux sexes une différence bien plus radicale et bien pire que toutes celles qui résultent des lois, lorsqu'elles ont admis, en pays catholique, une religion pour les femmes et l'indifférence religieuse pour les hommes. On a voulu par là rendre les femmes plus soumises, au risque de faciliter l'intervention du prêtre dans la vie de famille, de créer une espèce de mari spirituel à côté du mari de la chair, l'un, maître de l'âme et de la volonté, l'autre du corps seulement, et encore à condition qu'on veuille bien le lui laisser. Quelle union peut-il y avoir dans de tels mariages? Quel respect peuvent avoir l'un pour l'autre deux époux dont l'un observe et l'autre dédaigne les préceptes de la religion ; deux époux radicalement divisés en cette vie et dont l'un des deux au moins prévoit en l'autre une éternelle séparation? On comprend l'existence d'une union réglée et exemplaire avec telle ou telle religion et jusqu'à un certain point avec telle croyance commune que ce soit : on ne peut la concevoir avec des croyances opposées et surtout avec l'intervention d'un tiers.

La femme, égale de l'homme au point de vue moral, ne se distingue de lui que par la différence des fonctions qu'elle remplit : il est bon qu'elle soit la compagne intime de sa pensée pour être la compagne intime de sa vie. Partout où la destination de la femme est le plaisir, sa condition est inférieure : on la considère comme un enfant ou une poupée et, ne pouvant

être admise au conseil sur quoi que ce soit, elle reste étrangère à toute la vie sérieuse du mari, sans pouvoir même partager ses véritables amusements : elle suit les mouvements de la bonne et de la mauvaise fortune de la famille comme un corps inerte, sans prendre part aux pensées, aux soucis, aux sentiments et aux actes qui préparent l'une et l'autre. Si, grâce à la faiblesse du mari, la femme d'agrément prend quelque part aux affaires sérieuses, elle est exposée à y porter l'esprit de violence et de passion, le défaut de suite et la frivolité qui sont les conséquences naturelles de l'éducation qu'elle a reçue.

Il n'est pas facile d'ailleurs qu'une femme élevée pour plaire et jouir se résigne aux privations et aux sacrifices de toutes sortes qu'imposent souvent les devoirs sévères d'une vie pratique bien réglée. Cette femme doit nécessairement tendre au but en vue duquel elle a été élevée, chercher à plaire aux hommes, à briller. Ses parents, en lui donnant l'éducation d'agrément, n'avaient songé qu'à la marier, à l'établir, comme on dit ; mais les goûts et aspirations que cette éducation lui donne, empêchent le plus souvent qu'elle ne puisse jamais être vraiment établie, c'est-à-dire fixée dans ses désirs et dans ses habitudes : sa vie est une tempête.

Les conséquences de cette éducation portent très-loin : car si les mariages sont troublés ; si les charges, les soucis, les désagréments qu'ils imposent au mari deviennent excessifs et sans compensation, les hommes s'en effraient, s'en dégoûtent et gardent le célibat. La

répugnance pour le mariage et la vie de famille a pour conséquence nécessaire la corruption des mœurs et les déréglements de toute sorte : qui ne vit pas pour une famille vit le plus souvent pour son plaisir actuel et ne songe qu'à satisfaire d'une façon quelconque ses appétits et caprices présents, sans étendre plus loin ses pensées.

Cette manière de comprendre le rôle de la femme dans la société se lie étroitement aux idées régnantes sur l'excellence de la vie oisive et tend à surexciter dans l'un et l'autre sexe les appétits sexuels. Chacun comprend les inconvénients de cette surexcitation et on y cherche des remèdes sans remonter à la véritable cause.

L'exagération des appétits sexuels, effet des habitudes d'une imagination oisive, ne se guérit, ni ne se tempère par des préceptes, pour éloquents qu'ils soient : elle se tempère et se guérit par le travail d'esprit et de corps qui occupe l'un et l'autre à la vie sérieuse et à l'utilité commune. Tout ce qui porte au travail tend à prévenir ou à modérer cette exagération : tout ce qui porte à l'oisiveté tend à l'éveiller ou à l'aggraver. Et quoi de plus favorable à cette mauvaise disposition morale que de penser que la femme, destinée à la vie oisive, est au monde pour le plaisir et la récréation de l'homme, non à autre fin?

Les mœurs actuelles, fondées sur cette fausse idée, en tirent une conséquence légitime, mais très-funeste, lorsqu'elles encouragent la coquetterie chez les deux sexes et glorifient l'homme ou la femme qui peuvent faire de nombreuses *conquêtes*, comme on dit quelque-

fois. L'idée de conquête emporte après elle celle de force et de supériorité : on a donc mis de l'amour-propre à faire des conquêtes, à s'engager dans des relations dont on ne se serait guère soucié, si on ne les avait appréciées que pour elles-mêmes; on a cherché à obtenir par ce moyen une certaine gloire en prenant une part aussi grande que possible à ce qui était l'objet des désirs de tous. Cette cause si puissante de surexcitation disparaîtrait bien vite le jour où il serait reconnu, comme il est vrai, que cette passion pour les conquêtes est une preuve de faiblesse intellectuelle et morale, non de force, et peut être considérée comme l'ivrognerie. L'ivrognerie, elle aussi, a été longtemps encouragée par l'opinion et dans ce temps elle était commune dans toutes les classes : aujourd'hui que l'opinion l'abandonne, elle s'est affaiblie et a presque disparu dans les classes éclairées de la société : elle ne se maintient comme coutume que dans les classes et dans les localités où l'opinion est encore indulgente pour les ivrognes.

V

Nous avons considéré le mariage comme un contrat qui engage et lie à une famille future la vie entière des deux epoux, âme, corps et biens : tel est en effet son caractère idéal et même habituel. Mais il peut arriver que, par suite de la légèreté avec laquelle il a été souscrit, ou des événements, des changements de dispositions qui viennent sans cesse modifier et agiter notre

vie, ce contrat se trouve d'une exécution impossible. C'est ce qui arrive lorsque la vie commune devient, pour des causes graves et durables, insupportable aux deux époux ou à l'un d'eux, comme, par exemple, lorsque l'adultère de la femme a détruit la famille, lorsque les habitudes des deux époux ou de l'un d'eux sont telles qu'une séparation est inévitable. Dans ces cas, quelle que soit la loi, la famille est dissoute et le mariage cesse de fait : les époux se séparent pour vivre comme célibataires ou pour contracter de nouvelles unions qui, selon les dispositions de la loi, se trouvent régulières ou irrégulières.

Tels sont les faits, sans aucun doute : ces déchirements de famille sont plus ou moins communs, et causent des désordres plus ou moins grands, selon l'état des idées et des mœurs; mais ils existent, et, quelque déplorables qu'ils puissent être, il est dans la nature humaine qu'ils ne cessent jamais d'exister. Est-il bon que, dans ces cas exceptionnels, la loi autorise la dissolution formelle du mariage, ou vaut-il mieux qu'elle refuse absolument cette dissolution?

Si l'on considère exclusivement les unions dissoutes de fait, on trouvera très-avantageux de donner à leur dissolution une sanction légale, afin que les deux époux, qui ne peuvent ensemble constituer une famille, ne soient pas cependant jetés hors de la vie de famille, dans un état irrégulier où il leur est difficile de vivre sans causer des désordres graves. Il vaudrait mieux, sans aucun doute, si l'on ne considère qu'eux seuls, leur laisser les moyens de ren-

trer dans la vie régulière et de s'attacher à une famille.

La seule difficulté sérieuse que présente ce grave problème du divorce est celle-ci : — « En autorisant par la loi la dissolution du mariage, on peut troubler le bon ordre dans une multitude d'unions bien réglées aujourd'hui sous la pression de la loi : on peut attenter à la stabilité des familles en y introduisant de nouvelles et fatales espérances, au point de ne laisser subsister que celles qui sont très-saines et solidement constituées.» — En effet, on peut diviser les unions conjugales en trois classes : 1° les unes robustes et réglées qui se maintiennent intactes, soit avec le mariage indissoluble, soit avec le divorce ; 2° les autres, dissoutes et frappées de mort, en tout cas, dont les épaves flottent au sein de la société et la corrompent ; 3° les autres, et ce sont peut-être les plus nombreuses, vivent à peu près régulièrement sous l'empire de la loi qui rend le mariage indissoluble et se dissoudraient peut-être, si le mariage pouvait être légalement rompu par le divorce.

La solution à donner au problème dépend évidemment de l'état des mœurs et opinions régnantes sur le mariage. En effet, si le sentiment de l'unité de la famille et des devoirs qu'elle impose est vif et général ; si l'estime publique est assurée à ceux qui se conforment à ces devoirs et le blâme à ceux qui les foulent aux pieds, le divorce ne présente nul inconvénient sérieux, et peut même être considéré comme un moyen de consolider et de purifier les mœurs. Si, au contraire, dans le mariage, l'opinion ne considère que le plaisir et les convenances personnelles des deux époux, sans

se souvenir des enfants et de la famille; si dans ces convenances personnelles elle fait figurer en première ligne les considérations pécuniaires; il est clair que l'introduction du divorce aurait pour effet de dissoudre un certain nombre d'unions qui, sous la loi du mariage indissoluble, restent assez régulières et de donner lieu à un certain nombre d'abus éclatants qui, sans aucun doute, offenseraient et scandaliseraient l'opinion.

En ce cas même, le divorce causerait-il un mal bien réel, ou mettrait-il seulement en lumière des plaies que l'on couvre d'un voile plus ou moins transparent, mais qui existent? Vaut-il mieux que les désordres soient dissimulés que publics, ou au contraire? Là est la question vitale et de principe, la raison de décider, et la solution à donner dépend du point de vue auquel on considère la morale. Si la morale est un simple précepte d'autorité que chacun puisse à son gré respecter ou violer, sans autre conséquence que celles qui résultent des actes de l'autorité elle-même, il vaut mieux que les infractions restent cachées pour que l'autorité conserve son influence et son prestige. Mais si la morale est une loi découverte par le sens commun et la science, par laquelle toute pensée, tout acte, toute habitude sont jugés d'après leurs conséquences nécessaires; si chacun des préceptes de cette loi trouve, dans la nature même des choses, une sanction inévitable que chacun peut voir, étudier, connaître, apprécier; il n'y a pas d'inconvénient à ce que les infractions soient publiques, parce que toute infraction a pour l'infracteur des conséquences qui sont, pour l'opinion, un enseignement

qui confirme dans leur foi ceux qui sont restés fidèles à la règle et tend à augmenter leur nombre.

L'introduction du divorce dans une société habituée au mariage indissoluble aurait pendant quelque temps probablement des effets scandaleux qui frapperaient l'opinion publique en révélant beaucoup d'infractions qui étaient auparavant cachées ; mais en même temps le divorce fournirait à l'opinion le moyen de constater et de suivre les effets de ces infractions, leurs conséquences inévitables, et elle y trouverait, sans aucun doute, de très-utiles leçons. Toutefois, dans l'état actuel des choses, il est plus urgent de réformer les idées et les mœurs que les lois, de fortifier l'esprit de famille et de travail qui rend le divorce inoffensif, que de jeter par une loi bonne en elle-même le trouble et le désordre dans une société sans principes fixes où le déclassement des idées et l'incertitude des règles laissent trop de force aux passions et aux appétits.

VI

La famille étant une société indépendante à certains égards, dont les membres ont une origine commune, un nom commun, des richesses communes, doit avoir une politique, un art de se conduire afin de durer et grandir.

Cette conception de la famille comme individualité indépendante et durable n'est pas ancienne dans les sociétés actuelles, et l'on peut, à bon droit, la faire

dater de la féodalité. Chez les Grecs et chez les Romains eux-mêmes, on n'avait guère conçu que l'idée de la communauté de nom et d'honneur : on se glorifiait de ses ancêtres et l'on espérait se perpétuer par ses descendants, sans attribuer, d'ailleurs, à ceux-ci une grande importance. L'idée de la famille perpétuelle et progressive, qui est le principe des sociétés patriarcales, reparut très-nette au moyen âge dans les sociétés européennes et n'y est pas encore effacée.

On ne peut se dissimuler que cette idée s'est sensiblement affaiblie par la Renaissance et par les progrès récents de la démocratie. Aujourd'hui tout devient individuel : on se souvient peu de ses ancêtres et on ne songe guère à sa postérité : on a des affections plus ou moins sensées et éclairées pour ceux que l'on voit et touche personnellement, pour le père et les enfants, sans imaginer beaucoup au delà.

Le moyen âge voyait autrement les choses. Il rendait la famille entière responsable, même légalement, de tous les actes de chacun de ses membres ; elle resplendissait de leur gloire ou se couvrait de leur infamie, tant en ligne collatérale qu'en ligne directe. C'était un excès. On a réagi, depuis un siècle surtout, en sens opposé, déclaré que le mérite et la faute étaient personnels ; que, par conséquent, les honneurs, les récompenses et les châtiments devaient être tout personnels. On a mis en pièces l'individualité de la famille pour satisfaire un sentiment de justice. On pouvait atteindre le but autrement et rendre les châtiments personnels en vertu d'un principe meilleur et plus élevé que ceux

que l'on a proclamés, celui du repentir et de la réhabilitation : on pouvait dire que la loi, comme l'opinion, préjugeait le repentir et l'amendement dans les générations nouvelles, sans toutefois les séparer complétement de celles qui les avaient précédées.

Les anciennes idées ont longtemps résisté sur ce point et elles résistent encore dans le sentiment après avoir succombé dans la discussion. Elles perdent, il est vrai, du terrain chaque jour : il n'est philosophe de village qui ne déclame contre elles et ne les qualifie hautement de « préjugés nuisibles, indignes du temps présent ». Voyons un peu cependant si ces idées ne correspondent pas à des faits très-réels, à quelque chose qui existe, quoi qu'on ait pu dire, et si elles sont absolument mauvaises, ou si seulement elles ont besoin d'être définies de nouveau et rectifiées.

Peut-on nier l'influence de la race, l'hérédité de certaines aptitudes, de certains penchants, de certaines qualités physiques et morales? On a, sans doute, exagéré de notre temps cette influence en parlant des nations, mais ce n'est pas un motif suffisant pour la méconnaître dans les familles. Il existe entre les parents et les enfants une certaine solidarité physiologique évidente qu'aucune négation ne saurait effacer.

Si l'on niait radicalement l'influence de la race sur l'individu, on admettrait au moins celle de l'éducation, des habitudes physiques et morales qui lui sont imprimées dès l'enfance. Or, sous la constitution de la famille, ces habitudes premières résultent de l'enseignement que l'enfant reçoit de ses parents, tant par

préceptes que par exemples. Cette éducation, bonne ou mauvaise, laisse une empreinte qui s'efface rarement et dont un observateur un peu attentif constate les traces jusque dans l'extrême vieillesse.

A moins donc que, contre toute évidence, on n'attribue au hasard les premières habitudes physiques et morales de l'individu, il faut reconnaître qu'elles viennent de la famille et que, par conséquent, il n'y a pas d'injustice à préjuger dans une certaine mesure des enfants par les pères et des pères par les enfants. Il suffit de ne pas pousser à l'extrême ce préjugé et de tenir compte des influences sociales étrangères à la famille, lesquelles sont, en définitive, prépondérantes chez presque tous les hommes. Ces influences nous modifient beaucoup; mais la source première de notre individualité, de notre caractère, est la famille, sans contredit. C'est une vérité que tous reconnaissent implicitement et par sentiment ou coutume, mais dont les anciennes familles presque seules tirent des conséquences pratiques et en somme une véritable politique privée.

Cette politique tend à la conservation et à l'agrandissement des familles : elle a pu se tromper quelquefois sur les moyens, et s'égarer, mais sans disparaître ; et il faudrait avoir bien peu observé l'histoire ou même les faits contemporains pour nier son existence.

Cette politique tend à son but par deux voies : 1° par la conservation et l'accroissement des individus nés du même sang et portant le même nom ; 2° par la conservation et l'élévation du rang dans la hiérarchie sociale. Les familles anciennes n'ont guère perdu de vue la

première voie; mais elles l'ont souvent abandonnée pour la seconde : c'est justement ce qui a causé la destruction ou la ruine d'un grand nombre d'entre elles.

Les idées, les coutumes, les sentiments engendrés par cette politique appellent l'étude et la réflexion. Ainsi les anciennes familles attachent à la naissance une grande considération : elles pensent que celui dont les aïeux sont connus, qui les connaît lui-même et s'en souvient; qui a été élevé dans l'habitude de se considérer, non comme isolé, mais comme membre d'un corps politique, a des idées sociales plus étendues, un autre sentiment des devoirs et des convenances, une autre manière de sentir et de comprendre la vie que l'homme élevé au hasard ou auquel on n'a enseigné que des devoirs purement individuels.

Évidemment cette opinion est autre chose qu'un vain préjugé : elle est fondée en raison et repose sur une juste observation des faits. L'homme qui se sent lié à ses aïeux et à sa postérité par des devoirs étroits, sent et agit autrement que celui qui n'a pour but que lui-même. Ce dernier aime ou n'aime pas ses parents ou ses enfants selon son capricce ou selon le traitement personnel qu'il en reçoit; le premier a, pour ses parents et ses enfants, des sentiments tout autres : il respecte et vénère ses ascendants, non-seulement pour eux, mais parce que telle est la loi de la famille qui lui assure à lui-même un respect futur : il aime ses enfants, non comme des jouets et à cause des caresses qu'il leur donne ou qu'il en reçoit, mais pour la famille dans laquelle ils doivent le continuer. Les affections de l'un, tout individuelles,

ressemblent assez à celles des animaux, et c'est pourquoi, au dernier siècle, on les appelait des « affections naturelles » ; celles de l'autre sont surtout sociales et artificielles, partant plus solides, moins capricieuses, plus durables, plus humaines ; elles ouvrent devant lui un champ d'activité plus apparent et plus étendu.

Que la politique des anciennes familles se soit altérée et corrompue au point qu'on en ait généralement perdu l'intelligence et que la pratique se soit de plus en plus éloignée de la théorie ; ce sont des faits que nul ne saurait nier. Il est certain, par exemple, que ces familles ont fini par attacher une importance trop exclusive à la fortune et au rang, au point de sacrifier à la possession de l'une et de l'autre jusqu'à l'existence charnelle de la famille. De là les substitutions, les majorats, le droit d'aînesse, les cadets et les filles condamnées au célibat, les mariages d'argent et surtout la recherche des fonctions publiques et des emplois de cour. Ce qui prouve la corruption de cette politique, c'est le petit nombre des anciennes familles nobles qui sont parvenues à se conserver et la rapidité avec laquelle elles se sont éteintes d'elles-mêmes, sans choc extérieur, particulièrement depuis deux siècles. Et cependant, malgré cette corruption, elles ont généralement duré bien plus longtemps et autrement que les familles des parvenus. — Il y a dans ces considérations matière pour un travail historique neuf et d'un grand intérêt, mais que nous ne pouvons aborder. Recherchons plutôt quelle doit être, dans les sociétés démocratiques modernes, la politique des familles.

VII

Il est utile pour les individus et pour la société que les familles aient une politique, qu'elles travaillent d'une manière réfléchie à se conserver, à durer, à s'étendre : il est utile aussi que cette politique, loin de rester le patrimoine exclusif de quelques nobles, pénètre dans toutes les classes de la société pour y élever et soutenir les caractères [1]. Il est utile, par conséquent, qu'elle s'éclaire, se rectifie et se vulgarise au point d'être accessible à tous.

L'identité réfléchie de l'individu se conserve par le souvenir; celle des sociétés, par l'histoire ; celle des familles, par leurs annales privées, écrites ou gardées par la tradition du foyer domestique. La perte du souvenir des aïeux est une preuve manifeste qu'on se détache d'eux pour vivre en soi, au jour le jour, sans souci de conserver leur mémoire ou de transmettre la sienne à la postérité. La continuité de ces souvenirs constitue l'existence, et l'éclipse de ces souvenirs la mort des familles. A ne considérer que la chair, toutes les familles sont également anciennes et remontent à une origine commune ; mais l'identité ne vient pas de la chair ; elle se forme et dure par le souvenir.

Le souvenir seul ne survivrait guère, s'il n'avait pour conséquence nécessaire de montrer l'influence

[1] « Pour exécuter de grandes choses, il faut vivre comme si on ne devait jamais mourir. » VAUVENARGUES.

que les actions bonnes ou mauvaises des aïeux ont eue sur le sort de leurs descendants, ce qui est un grand et salutaire enseignement pratique. En effet, il étend nos pensées bien au delà de notre vie, dans un avenir indéterminé; il nous met en présence de la postérité, de manière à nous rendre immortels en quelque sorte et à rendre immortelle aussi notre responsabilité.

La conservation des souvenirs de famille est donc le premier signe de noblesse, parce qu'elle est le premier signe de l'existence d'une politique propre.

Cette politique, dont le but doit être la conservation et l'agrandissement, a deux objets, les personnes et les choses : ses conseils peuvent être étudiés sous cinq chefs principaux, savoir : 1° le mariage ; 2° le nombre des enfants ; 3° l'éducation des enfants ; 4° le choix d'une profession ; 5° l'administration des biens.

1° Lorsque l'homme est formé et s'est procuré un certain capital d'expérience propre, il sent l'ambition de gouverner une famille sous sa responsabilité, ou plutôt de continuer et de perpétuer celle à laquelle il appartient; c'est dans cette résolution décisive qu'il doit surtout prendre conseil de la politique de famille.

Il règne depuis quelque temps d'étranges idées sur les mariages : les uns les veulent voir contracter par amour; les autres considèrent avant tout les avantages pécuniaires. Ainsi l'acte le plus important de la vie de l'homme et de la femme est abandonné à deux penchants que les anciens mythologues avaient avec raison personnifié en Eros et Plutus, deux divinités aveugles. L'amour attache presque toujours au hasard : il naît de

l'âge, du temps, de l'occasion, de l'oisiveté, beaucoup plus que des qualités de la personne qui en est l'objet et, une fois allumé, il domine ou plutôt éteint toute espèce de jugement. La passion des richesses n'est ni moins impérieuse, ni plus éclairée.

L'étude des conditions d'un bon mariage exige une réflexion froide et l'appréciation de faits nombreux, complexes, d'une observation difficile, d'autant plus qu'ils s'étendent sur un long espace de temps. Il s'agit, ne l'oublions pas, non de l'agrément momentané des époux, mais d'assurer la conservation et l'accroissement de la famille. Il faut donc chercher avant tout la santé la plus entière du corps et de l'esprit. Et comme la santé, la beauté, la sagesse, le jugement n'existent dans les divers individus que dans une mesure très-imparfaite, il convient de les rechercher avec des qualités complémentaires, de manière à rectifier et corriger par l'un des deux époux les défauts qui peuvent se trouver dans l'autre : il faut s'efforcer d'améliorer la race, physiquement et moralement.

La politique de famille ne permettrait point aux individus atteints de causes de dégénérescence incurables de se marier pour mettre au monde des enfants infirmes, voués avant de naître à une vie de souffrance et à une mort prématurée. Elle ne permettrait que rarement et par exception les mariages précoces ou tardifs. Elle n'approuverait jamais les calculs qui font retarder le mariage d'un homme, afin de lui permettre d'aspirer à une fortune plus grande et de l'atteindre ; car si ces calculs favorisent l'accumulation temporaire d'une

certaine somme de richesses, ils sont la cause d'une multitude d'unions mal assorties, malheureuses pour les conjoints et funestes à la prospérité des familles. L'union des époux est facile lorsqu'elle commence à un âge où l'âme et le corps ont toute leur souplesse; où les habitudes peuvent sans trop de peine se modifier au milieu des épreuves de la vie; cette union est difficile lorsque des âges très-différents donnent des goûts distincts, souvent opposés; lorsque les habitudes sont fixées et que l'âme et le corps ont acquis par les années une rigidité qui ne comporte qu'avec peine leur changement.

Dans le choix d'une épouse ou d'un époux, on doit considérer beaucoup la condition et l'éducation. Il importe, pour que le mariage soit bon, que les deux époux soient autant que possible de la même condition sociale, élevés dans les mêmes habitudes : il importe qu'ils aient, sur la société en général, des idées analogues et surtout qu'ils reconnaissent leur but commun d'activité, qui est la famille, avec sa politique et ses devoirs. Il y a, quoi que l'on puisse dire, une immense et radicale différence entre les personnes qui reconnaissent et sentent les obligations et la prévoyance qu'impose la politique de la famille et celles qui reconnaissent seulement quelques préceptes généraux d'une morale tout individuelle. Cette différence est à proprement parler ce qui constitue la noblesse, particulièrement chez les femmes. C'est cette différence dans la manière de voir, de juger et de sentir tout ce qui se rapporte à la vie de chaque jour, qui a rendu si

orageuses, si fécondes en désordres et en souffrances la plupart des unions entre nobles et roturiers, entre bourgeois et plébéiens : de là viennent la plupart des incompatibilités d'humeur et de caractère et ces chocs qui, répétés à chaque instant durant une vie entière, finissent par rendre l'union intolérable.

On considère vulgairement comme un bon mariage celui d'une personne d'humble condition qui s'allie à une personne riche et d'une condition élevée. On se trompe presque toujours et grossièrement : un tel mariage est, dans le grand nombre des cas, malheureux et il impose aux conjoints de longues, d'irrémédiables souffrances. Il est bien difficile qu'à la longue celui qui s'est mésallié ne conçoive quelque mépris pour une personne dont l'éducation et les sentiments sont visiblement inférieurs ; qui comprend à rebours le plus souvent l'ordre intérieur de la maison et les relations sociales au dehors et qui persiste dans une manière de voir et de sentir qu'elle a sucée avec le lait et qui fait partie d'elle-même. De là, une lutte continue dans laquelle il faut de toute nécessité que l'un des deux époux fléchisse et soit sacrifié ou qu'ils cessent de vivre ensemble et que l'union témérairement contractée se dissolve.

Ces désordres doivent être fréquents dans les mariages d'amour contractés sous l'influence aveugle de désirs passionnés : ils doivent être fréquents aussi dans les mariages d'argent, qui unissent au hasard les personnes et les caractères, sans tenir compte, ni de la condition, ni de l'éducation.

Les romanciers qui, de tout temps, ont soutenu l'excellence des mariages d'amour, n'admettent pas que l'éducation et les habitudes premières prévalent à la longue sur la passion la plus ardente. C'est cependant un fait constant, que peut constater partout et chaque jour l'observateur le plus vulgaire. Les romanciers ne prennent pas garde non plus que la passion, orageuse et mobile de sa nature, peut changer d'objet, de telle sorte que, si elle domine habituellement le caractère, elle peut détruire ou empoisonner l'union dont elle est la cause.

Le sentiment de la politique de famille et des devoirs qui en découlent fait considérer le mariage sous un tout autre aspect et le consolide singulièrement. Sous l'empire de ce sentiment, les époux se trouvent unis, non-seulement par une inclination naturelle plus ou moins prononcée, ou par la convenance, mais par un lien moral fort et durable. Leur affection mutuelle et celle qu'ils éprouvent pour leurs enfants se trouvent éclairées, tempérées, étendues par ce sentiment : elles prennent sous son influence un caractère religieux et social : elles portent, non plus seulement sur l'amas de chair, d'os et de sang qui constitue le corps de l'époux ou de l'enfant, aimable ou odieux, agréable ou désagréable; elle porte sur l'enfant ou l'époux membre de la famille où il a des fonctions et un rôle en vue desquels on le traite ou on l'élève, on l'aime et on l'aide ou on cherche à le ramener quand il s'égare. Comme membre de la famille, l'époux et l'enfant font en quelque sorte partie de la personnalité

de l'autre époux : ils entrent dans ses pensées et préoccupations de chaque jour, dans tous ses projets d'avenir, et qui ne sait que les projets d'avenir sont en quelque sorte le lieu et le siége de toutes les grandes affections humaines? Ce genre d'affection, que l'on dit peu naturelle parce qu'elle ne naît pas spontanément et partout; parce qu'elle est un résultat de l'éducation et du développement de la pensée, est infiniment plus élevée, plus éclairée, plus solide que l'amour d'instinct et de la chair : elle impose des devoirs et dirige les actes vers un but également utile aux individus et à la société, ce que l'amour d'instinct ne peut faire. Celui-ci d'ailleurs est mobile et changeant de sa nature, tandis que l'affection sociale, moins ardente et moins démonstrative peut-être, est beaucoup plus durable.

On peut éprouver l'amour d'instinct hors mariage et pour des enfants nés hors mariage : on ne trouve que dans le mariage l'affection de famille, celle qui se lie aux projets de chaque jour, à l'ambition, aux pensées d'avenir et qui devient le but principal de la vie du père et de la mère de famille.

En résumé, santé, bonne éducation, bonnes mœurs, esprit de famille chez les deux époux, égalité de condition, sans exclure l'ambition de s'élever plus haut, fortune, alliances et relations sociales, telles sont les conditions principales d'un bon mariage, en dehors des convenances purement personnelles. Les alliances et relations sociales trop considérées peut-être par les familles nobles et à l'intelligence desquelles les familles

plébéiennes ont rarement su s'élever, ont, sans contredit, une grande importance. Les relations sociales, en effet, sont une partie considérable de notre vie, tant au point de vue de l'agrément qu'au point de vue de l'utilité : l'alliance et la société de personnes sûres, prudentes, honnêtes et bien placées dans le monde, est un excellent appui pour une famille et peut suffire à déterminer sa prospérité : le défaut d'alliances ou de bonnes relations de famille oppose au contraire un grand obstacle qui ne peut être franchi qu'au prix de beaucoup de temps, de soin et de travail. Les bonnes relations sociales appuient et soutiennent l'union conjugale, tandis que l'isolement, recherché par l'amour d'instinct, lui est presque toujours funeste.

VIII

2° Il ne dépend pas toujours de la volonté des chefs de famille que le nombre de leurs enfants soit considérable ; mais il dépend d'eux que ce nombre soit restreint et on le voit souvent limité par la politique. Quelque délicate et difficile que soit la discussion de ce point, nous ne pouvons nous dispenser de l'aborder.

Une famille qui limite avec soin le nombre de ses enfants est fort exposée à périr, d'une part, à cause des dangers nombreux qui menacent incessamment la vie humaine, d'autre part, parce que cette restriction tend à introduire le désordre dans la vie conjugale.

Ce sont deux causes de destruction puissantes qu'il suffit de signaler, parce que leurs ravages sont apparents et visibles à tous les yeux : il suffit de regarder autour de soi pour les apercevoir.

La politique de famille s'égare souvent en cherchant l'accroissement par l'élévation sociale : il lui semble qu'en portant un individu très-haut dans la hiérarchie elle obtient un grand succès : et comme la fortune est une force, un moyen d'élévation, on cherche à accumuler le plus de richesses qu'on peut sur la tête d'un seul ou d'un petit nombre. Ceux qui suivent cette politique ne prennent pas garde que si les grandes richesses sont une force, elles constituent aussi une tentation et un danger, en même temps qu'elles appellent les flatteurs et les parasites. Combien de fils de famille ont succombé, ont perdu leur santé, leur considération, leur existence même par la possession de ces richesses péniblement amassées pour l'agrandissement de la famille ! Il est vrai que l'appétence de la vie oisive qui domine nos sociétés depuis un temps immémorial a beaucoup contribué à ces égarements.

Les richesses sont excellentes par elles-mêmes et il est utile sans contredit que l'homme les recherche et les obtienne ; mais il n'est ni toujours, ni même souvent bon pour lui de naître riche ou de le devenir tout à coup. La possession d'une grande fortune confère à celui qui en est investi un pouvoir dont il est facile d'abuser et qu'on ne peut exercer d'une façon convenable qu'autant qu'on en connaît la destination et l'usage. La plupart des hommes le savent

si peu qu'ils considèrent les richesses, moins comme un moyen de soutenir l'existence d'une famille nombreuse, que comme un instrument de jouissance pour celui qui la possède.

Quelque désir que l'on puisse éprouver d'acquérir ou de conserver pour sa famille une position élevée dans la société ou une grande fortune, il y a de l'imprudence à tendre à ce but par la réduction du nombre des enfants et l'accumulation de richesses considérables destinées à fomenter le luxe et l'oisiveté. C'est par là et par une détestable hygiène qu'ont péri et que périssent incessamment les familles dans les classes les plus élevées de la société.

Mieux vaut sans contredit pour la conservation de la famille que les enfants soient nombreux, surtout si on les élève pour l'activité et le travail; s'ils sont unis entre eux et si chacun est aussi déterminé à aider au besoin ses frères qu'à se suffire à soi-même, sans compter sur eux. Alors la famille s'élève presque infailliblement, parce que quelques-uns au moins de ses membres, et tous le plus souvent, acquièrent des richesses et une position sociale recommandable à d'autres égards.

La politique des anciennes familles nobles fut dominée dans les derniers siècles par les habitudes de cour; habitudes de faste et de dépense excessive en même temps que nécessaire dont on comptait toujours s'indemniser par les faveurs du roi, c'est-à-dire aux dépens du trésor public ou des contribuables. Un déréglement en engendrait un autre : on voulait être riche, on se

mettait dans la nécessité de l'être et on estimait honteux de s'appliquer aux professions qui ont la richesse pour récompense légitime et directe. Il fallait pour se soutenir faire un aîné, mendier toute sa vie les faveurs du prince, recourir aux mésalliances dorées, aux captations de testament, ou au jeu, aux concussions, aux rapines de toute sorte.

Mais dans un temps où toutes les fonctions sociales sont accessibles à tous et également honorables en elles-mêmes, il serait étrange que l'on conservât les préjugés et les habitudes de la noblesse de cour : ce serait la plus singulière et la plus fatale des aberrations. Dans l'état actuel de la science et de l'opinion, on doit être beaucoup moins impatient de s'élever dans la hiérarchie sociale et surtout d'atteindre les plus hauts degrés : on doit comprendre qu'au delà d'une moyenne médiocre, toute élévation est inutile au bonheur et procure à peine d'insignifiantes satisfactions d'amour-propre, tandis qu'elle met presque toujours en péril l'existence de la famille. C'est ce qu'une portion considérable de la petite noblesse avait bien compris, même sous l'ancien régime : à plus forte raison nos sociétés plébéiennes doivent le comprendre aujourd'hui.

Garder le célibat ou restreindre le nombre de ses enfants pour s'assurer plus de jouissances personnelles, c'est manquer à tous les devoirs de famille pour s'isoler en quelque sorte dans la société et dans le monde : c'est se déclarer inaccessible au sentiment des devoirs sociaux et faire preuve de goûts grossiers et bas. Le célibat ne peut être honoré que lorsqu'il est accepté

comme un sacrifice, afin de donner à celui qui le garde le moyen de rendre à la société des services nécessaires et peu compatibles avec les devoirs du mariage. Mais ces cas de célibat ne peuvent être qu'une exception.

Il est toutefois une classe de la société dans laquelle le célibat et la limitation du nombre des enfants peuvent être excusables : c'est la classe qui vit avec peine, au prix d'un travail manuel rude et continu, d'un salaire qui ne lui permet pas d'entretenir en elle et dans ses enfants la plénitude de la vie. Mieux vaut n'avoir pas d'enfants que d'en élever pour l'ignorance et la faim, pour la mendicité et l'hôpital, pour l'ivrognerie et la prostitution. Mais, en ce cas même, on ne doit pas, comme on l'a fait trop souvent, conseiller directement l'abstinence du mariage et dans le mariage : car si les salaires sont trop bas dans certaines localités et dans certaines professions, il n'en est pas de même partout et on peut recourir à l'émigration, qui est et sera longtemps possible et utile à l'humanité.

IX

3° L'éducation de l'enfant détermine bien souvent le caractère de l'homme et lui laisse toujours une empreinte ineffaçable. Cette éducation forme donc un point important dans la politique des familles. Puisque celles-ci sont toutes destinées à vivre indépendantes par le travail, elles doivent élever les enfants pour la

vie active, pour le travail, pour la responsabilité personnelle et l'indépendance.

La première éducation est donnée au sein de la famille, par la mère principalement. Cette éducation doit tendre à exercer et développer le corps, l'intelligence, surtout le jugement et la volonté ; car ce sont le jugement et la volonté qui constituent l'individualité, le caractère, ce qu'on appelle quelquefois le cœur de l'homme. Comme l'éducation consiste moins en préceptes qu'en habitudes, toutes celles de l'enfant, prévues par la morale et par l'hygiène, doivent être dès le principe dirigées contre l'oisiveté : il importe de le tenir constamment occupé, tantôt aux exercices du corps, tantôt à ceux de l'intelligence, de manière à ne laisser jamais sommeiller les facultés principales et dominantes.

Le jugement et la volonté profitent moins des préceptes détachés que du raisonnement et des exemples. Montrer les conséquences d'un acte bon ou mauvais est un excellent enseignement; car on ne saurait trop ni trop tôt imprimer dans le cœur de l'homme le sentiment des relations de cause à effet, qui est le sentiment scientifique : on ne saurait lui faire trop tôt comprendre que les instincts de sa personnalité, loin d'être infaillibles, seraient pour lui une cause d'erreurs infinies dont il peut se préserver en profitant du raisonnement et de l'expérience d'autrui.

Quoi que l'on fasse, l'enseignement de la famille résulte beaucoup moins des préceptes que de l'exemple, de la conversation journalière dans laquelle le

père et la mère expriment, souvent sans y penser, leurs opinions et leurs sentiments sur les choses de chaque jour. Ce sont ces opinions et ces sentiments qui s'impriment dans l'âme des enfants avec toute l'autorité qu'emporte après elle une conviction entière et spontanée. L'enfant cherche plus volontiers à imiter qu'à apprendre. C'est par des conversations qu'il n'était pas destiné à entendre ou par des exemples dont il ne devrait pas être témoin que les meilleurs préceptes sont souvent effacés du cœur et ne restent dans l'esprit que comme une formule vaine et hypocrite. Pour bien élever les enfants, il faut bien sentir et bien vivre; car il est presque impossible, lors même qu'on le tenterait, de leur dissimuler de mauvais sentiments et une mauvaise vie.

Dès que l'enfant commence à raisonner et à devenir homme, la politique de famille lui enseigne qu'il doit respecter ses parents et leur obéir, non-seulement par précepte, mais par raison ; que ses parents sont en quelque sorte la partie la plus éclairée de lui-même ; que leurs actes ont pour but sa conservation et son agrandissement, non pour lui-même, mais parce qu'il est membre de la famille : elle lui enseigne encore que, lors même qu'il aurait acquis plus de science qu'ils n'en possèdent dans telle ou telle branche professionnelle, il leur est inférieur dans la science de la vie qui s'acquiert seulement par l'expérience propre. Le conseil ou l'autorité de ses parents pourront prévaloir peut-être contre ceux des passions de la jeunesse ou du moins les balancer, de manière à lui faire éviter au début de

la vie des fautes nombreuses et irréparables. En tout temps, du reste, l'homme bien élevé considère ses parents et sa famille comme une partie de lui-même.

La première éducation consiste donc à montrer à l'enfant quelle est sa place dans la famille, quels sont ses devoirs, quelles sont les fonctions de chacun des membres qui la composent. C'est la source de tout enseignement solide et elle a été singulièrement troublée dans nos sociétés modernes par la lutte des principes de l'ancien régime et de ceux de la révolution.

Sous l'ancien régime la famille était soumise à une hiérarchie sévère qui tenait l'enfant à une certaine distance de ses parents : chaque maison était l'objet d'un *gouvernement*, comme on l'appelait alors, dont les devoirs et la responsabilité étaient sensibles à chaque moment de l'existence. On enseignait à l'enfant un respect mêlé de crainte, plutôt que l'affection pour ses parents, et il était maintenu dans ce respect par les habitudes de chaque jour, par la politesse grave que l'on exigeait de lui et avec laquelle on le traitait.

Au siècle dernier, on se persuada que cette discipline intérieure de la famille, étant artificielle, ne pouvait être que mauvaise. On imagina de lier les parents aux enfants par des témoignages habituels et spontanés d'affection mutuelle, en établissant entre eux des rapports plus intimes qu'auparavant et une espèce de pied d'égalité : on fit disparaître la famille pour ne laisser en présence que des individus. Cette révolution profonde, effaçait une très-sérieuse distinction

de classes et, favorisée d'ailleurs par la paresse qui nous fait haïr toute discipline et toute contrainte, elle fut accueillie avec enthousiasme : on se livra avec abandon au plaisir d'embrasser, de caresser, de flatter ses enfants pour obtenir leur affection. Mais hélas ! qui ne reconnaît aujourd'hui la médiocrité des résultats de ce système, ou plutôt de cette absence de système, dans l'effacement, la mollesse, le peu de consistance des caractères ; dans le relâchement profond des liens de famille ; dans cet individualisme excessif dont tout le monde souffre et qui est une des plaies de notre temps.

Il nous semble évident que l'ancien système d'éducation de famille était préférable, parce qu'il était plus social ; parce qu'il trempait plus fortement les corps et les âmes ; parce qu'il était fondé en définitive sur une observation exacte de la nature humaine, tandis que le second ne s'appuie que sur des désirs et des illusions.

En effet, si l'on observe l'enfant sans prévention, à l'âge où il reçoit l'éducation première, on reconnaît bien vite que, sauf quelques exceptions fort rares, il n'est pas susceptible d'affection sérieuse. C'est que l'affection, même des enfants aux pères, n'est pas un sentiment naturel dans le sens du dix-huitième siècle, c'est-à-dire primitif et spontané. Le sentiment primitif et spontané, c'est l'amour et le développement du *moi*, l'égoïsme le plus complet et le plus absolu. L'enfant, à peine né, cherche à dominer, à étendre le plus qu'il peut l'empire de sa volonté et de ses caprices, sans tenir nul compte de la volonté d'autrui, qu'il

ne distingue guère des obstacles et forces de la nature matérielle. L'affection ne paraît qu'à la suite des contradictions et des luttes, lorsque l'intelligence et la volonté se sont exercées et développées, lorsque l'enfant est devenu homme, vers l'âge de vingt-cinq à trente ans. Jusque-là il vit avec les habitudes qu'il prend ou qu'on lui donne et n'éprouve guère, en fait d'affection, que les premières atteintes de l'instinct sexuel : ses sentiments sont renfermés à peu près dans les mêmes limites que ceux des sauvages les plus arriérés auxquels l'amitié, la reconnaissance et l'amour sont absolument inconnus. Tout enfant, en réalité, est un petit sauvage qu'il s'agit d'amener à la civilisation et à ses habitudes par les sentiments à sa portée, qui sont l'espérance et la crainte. Rien n'était plus propre à le former que le gouvernement sévère des anciennes familles.

Mais la forme des arrangements sociaux ayant changé, l'éducation, lors même qu'elle serait donnée par l'ancienne méthode, devra être dirigée vers un autre but que celle de nos aïeux. Autrefois l'éducation de famille tendait à faire un gentilhomme, un bourgeois, un ouvrier, un paysan, à imprimer dans l'âme du jeune homme l'idée d'une hiérarchie sociale permanente, où nul ne pouvait changer de place sans désordre. Aujourd'hui la société est fondée sur le principe de l'égalité civile ou en d'autres termes sur le libre concours de tous les individus et de toutes les familles à toutes les fonctions sociales. L'éducation doit, par conséquent, graver dans l'âme des enfants l'idée et le respect des

conditions loyales du concours, de celles dans lesquelles il peut produire pour la société et pour l'individu, les meilleurs résultats : de ces conditions naît la définition des devoirs de l'individu, non-seulement dans la position particulière à laquelle il est destiné, mais encore dans les fonctions diverses auxquelles son goût ou les événements peuvent l'appeler : au lieu de former un gentilhomme, un bourgeois, un paysan, elle doit former un citoyen et surtout un homme, par une forte discipline de la volonté et du jugement.

Cette éducation, destinée à préparer les hommes à tous les changements de condition, exige l'enseignement de la doctrine du progrès, et cette doctrine, mal définie et mal enseignée, a été jusqu'à ce jour une cause de désordre plutôt qu'un principe de hiérarchie dans les familles. On a compris trop souvent que si cette doctrine était vraie, les enfants devaient savoir plus que leurs pères et n'avaient nul besoin des conseils de ceux-ci. Cette opinion repose sur deux erreurs, l'une, que le progrès a lieu fatalement, sans effort, ni travail de la volonté individuelle ; l'autre, que ce progrès a lieu en tout sens et pour toutes choses, comme si les enfants naissaient avec une organisation supérieure à celle de leurs pères. Nous avons déjà réfuté la première erreur. Quant à la seconde, il est nécessaire de rappeler une distinction importante entre les choses de la vie individuelle et la science proprement dite. En effet, rien, jusqu'à présent, ne nous atteste d'une manière certaine l'existence d'un progrès positif dans l'organisme humain : tout nous porte à croire, au contraire,

que cet organisme reste le même ; que de notre temps l'individu est sujet aux mêmes désirs, aux mêmes besoins, aux mêmes passions que dans les siècles antérieurs; que ses facultés croissent et décroissent, de l'enfance à la vieillesse, selon les mêmes lois. Dès lors et pour cela seul, il est clair que pour tout ce qui touche à la vie individuelle et à sa direction, les hommes qui ont vécu, ont une expérience plus grande que ceux qui se trouvent encore aux premières étapes de la vie. Ceux-ci ne se sont pas encore aperçus des changements que la nature opérait à leur insu dans leurs goûts, dans leurs désirs, dans leurs passions : ils ne peuvent même qu'avec peine se figurer qu'ils apprennent et ne pensent pas changer : comme tous les ignorants, ils sont portés à croire que leurs connaissances sont complètes et qu'ils possèdent la vérité, ce qui les rend tranchants et absolus. L'expérience de ceux qui ont vécu s'étend plus loin, sur les effets et la durée des goûts et passions qui tiennent à l'âge. Aussi, bien que les enfants et jeunes gens soient susceptibles d'apprendre et de savoir plus que leurs pères, ils naissent ignorants et, quelles que soient leurs études, ils ont toujours besoin que des personnes qui ont vécu, leur enseignent à vivre et les mettent au courant des habitudes des hommes et des usages de la société.

La doctrine du progrès comprise autrement, loin d'être un principe d'amélioration, serait un principe d'erreur et de désordre; elle inspirerait la présomption aux jeunes gens et la timidité aux hommes mûrs : elle ferait prédominer les passions du premier âge,

causes puissantes d'erreurs et de faiblesses, sur les enseignements d'une expérience plus étendue. Au lieu de pousser à l'action, elle conduirait à une oisiveté fièrement stupide, à une croyance insensée dans une destinée aveugle, au mépris irréfléchi de toute tradition, à la discussion indolente et complaisante de toute innovation : elle engendrerait en un mot cette paresse d'esprit désignée sous le nom de scepticisme et étoufferait tout principe d'action un peu élevé ; elle tendrait à relâcher les liens de famille comme les liens sociaux et à précipiter la civilisation dans une voie rétrograde. On ne saurait l'exclure avec trop de soin de l'éducation des familles.

Après l'éducation dans la famille vient celle que l'enfant reçoit avec l'instruction dans les écoles, celle qui résulte de la fréquentation et de la société des camarades. Cette éducation exerce sur l'enfant et le jeune homme une seconde influence ; elle l'initie à un ordre nouveau de relations avec des étrangers qui sont ses supérieurs et ses égaux.

On a beaucoup écrit pour et contre l'éducation collective. Il me semble que ceux qui la défendent ont raison, car elle seule peut initier à peu de frais l'enfant à l'apprentissage le plus rude de la vie, à la connaissance des hommes. L'enseignement collectif n'efface pas l'éducation de la famille, surtout lorsque celle-ci a été bonne et forte ; mais elle la polit en quelque sorte en attaquant ce qu'elle peut avoir de trop individuel, ce que les Grecs nommaient « idiotisme » et que nous appelons « originalité », lorsque nous pre-

nons ce mot en mauvaise acception. Certes il serait très-regrettable que l'originalité de l'individu ou de la famille fût détruite ou même trop affaiblie; mais il est bon qu'elle prenne en quelque sorte la teinte générale de la société où l'enfant doit vivre; qu'il s'habitue au commerce de ses semblables; à connaître la limite légitime de son égoïsme en se choquant à l'égoïsme d'autrui; à sentir une opinion collective qu'il contribue à former, à laquelle il peut à son gré obéir ou résister; qu'il acquière dans l'éducation collective, ce que l'éducation individuelle la plus éclairée et la plus soutenue ne saurait jamais lui donner.

C'est à l'éducation collective de l'atelier, de la ferme, de la rue ou de la place publique, que les enfants du peuple doivent la plus grande partie de leurs bonnes qualités. Si cette éducation affaiblit et gâte quelquefois celle de la famille, elle la corrige et la complète le plus souvent, parce qu'elle tend à l'égalité et que, la bonne éducation première donnant la force, celui qui la reçoit tend à prévaloir par son influence et son exemple sur les camarades qui l'entourent. D'ailleurs cette éducation est en quelque sorte la mise en commun de celle des familles, la résultante des éducations privées et, lorsque celles-ci sont bonnes, elle ne peut manquer de l'être aussi. Il est vrai que les mauvais corrompent quelquefois les bons, mais il est encore plus vrai que les bons améliorent et contiennent les mauvais. Si le mal avait par lui-même plus de force que le bien, il y a longtemps qu'il aurait prévalu et que l'humanité serait en pleine décadence : elle est en

voie de progrès et d'amélioration ; donc le bien est toujours en définitive plus fort que le mal.

Après l'éducation de la famille et celle de l'école, vient celle du monde, qui domine les deux premières et trop souvent les contredit. On commence par nous enseigner dans la famille, dans l'école et dans la chaire des préceptes moraux abstraits, absolus, rigoureux, que peu comprennent, que personne n'observe exactement et avec lesquels les habitudes générales du monde capitulent à chaque instant. Cette séparation si profonde qui existe entre la morale théorique et la morale pratique est très-dangereuse : il est bon sans doute que l'enseignement moral ait un idéal supérieur à la réalité ; mais il y a bien des inconvénients à ce qu'il s'en éloigne trop ; à ce qu'il présente la vertu sous un aspect fantastique et tellement impraticable que, tout en condamnant le monde, on le suit dans toutes ses habitudes. Il n'est pas bon que l'homme, réduit à l'alternative d'être même à ses propres yeux un saint ou un vaurien, s'habitue par la violence de cette situation au mensonge et à l'hypocrisie.

La contradiction déplorable qui existe entre l'éducation du monde et celle qui la précède tient encore à ce que la morale théorique, limitée à des préceptes trop généraux et trop individuels, ne nous dit rien de nos devoirs actifs comme membres du corps politique. Elle tient enfin et surtout à ce que, la morale théorique étant opposée à l'utilité par une intelligence étroite de l'une et de l'autre, le but de l'activité de l'homme est si mal défini qu'on peut dire qu'il n'est

pas même indiqué. De là est venu que, la plupart des individus se trouvant obligés par nécessité d'employer leur activité à l'acquisition des richesses, on a considéré dans la pratique cette acquisition comme le but de la vie, dont les richesses sont devenues la fin suprême, tandis que les préceptes de la morale théorique étaient réservés pour nous mettre en règle au moment de passer à la vie future. De là deux directions opposées, l'une pour la vie, l'autre pour la mort; celle-ci destinée à la parade et à l'ostentation, l'autre à l'usage journalier; d'une part la morale quintessenciée jusqu'à devenir inintelligible; d'autre part, l'utilité si étroitement comprise qu'elle rend les hommes aveugles au point de leur faire méconnaître les conditions fondamentales de la vie.

Cette contradiction disparaîtra ou deviendra moindre le jour où la morale théorique, vérifiée et rectifiée par l'observation pratique, deviendra inséparable de l'idée d'utilité largement comprise, au point de vue humain; le jour où cette morale ne craindra d'aborder nul problème pratique et s'appliquera à définir en détail les fonctions et obligations de chacun; le jour où la portée de chaque précepte étant indiquée par les conséquences de sa violation ou de sa non-observation, on pourra mesurer sur cette observation l'estime que l'on fait de chacun; le jour enfin où l'enseignement moral aura pénétré dans toutes les classes de la société de telle sorte que celui qui passe aujourd'hui pour un malhonnête homme habile et enviable soit considéré comme un sot présomptueux. — Alors, si la théorie semble un peu s'abaisser, la pratique s'élèvera.

X

4° Le choix d'une profession est la fin et le couronnement de l'éducation première : il détermine la première instruction que l'enfant doit recevoir et celle-ci se mêle à l'éducation de la manière la plus intime. Aujourd'hui encore, sous l'influence des anciennes idées de hiérarchie fixe, on regarde la profession comme une sorte de caractère indélébile imprimé à l'individu : la profession le classe dans la société. Aussi ne la choisit-on pas : chacun recherche la plus haut placée, dans son opinion, de celles auxquelles il espère pouvoir atteindre. Tous tendent surtout et de toutes leurs forces vers les professions lettrées qui, comme l'on dit, conduisent à tout.

Lorsque l'on considère que d'après l'arrangement social, tous sont admis à concourir à toutes les fonctions, on voit les choses à un autre point de vue. Les familles, dont la politique doit tendre à la conservation et à l'agrandissement, sentent que toutes les fonctions sont en elles-mêmes également honorables : on recherche celles qui conservent et on fuit celles qui détruisent et consomment.

Alors on reconnaît sans peine que les professions où les familles durent et grandissent sont celles de l'agriculteur, de l'artisan, du commerçant ; que les professions dans lesquelles les familles durent peu sont celles qui se rattachent au gouvernement, aux

lettres, aux beaux-arts, toutes celles dans lesquelles le système nerveux travaille à l'exclusion du système musculaire. La mauvaise condition hygiénique dans laquelle vivent ceux qui exercent ces professions cause la dégénérescence du système musculaire, la surexcitation du système nerveux, le développement maladif de certaines facultés, comme l'imagination, par exemple, qui décuple la puissance de tous les appétits charnels, exagère la vanité et l'ambition de dominer les hommes. De là, des excès presque inévitables, qui, s'ils ne vont pas jusqu'à détruire l'individu qui s'y livre, affaiblissent et détruisent les générations suivantes; de là, mille habitudes matérielles ou morales, toutes contraires à la conservation des familles.

Il y a un état pire encore que celui des individus engagés dans ces professions : c'est celui du rentier oisif, sans occupation, sans fonctions actives, sans devoirs définis.

Aux degrés inférieurs de l'échelle sociale, on trouve certaines professions dangereuses dans les manufactures : ce sont en général celles qui exigent un médiocre développement de force musculaire, qui n'exercent que certains muscles à l'exclusion des autres, qui maintiennent le corps dans une position à peu près constante, ou qui le mettent en contact avec des substances malsaines. Mais l'attention des penseurs et des médecins est assez fixée sur les inconvénients de ces professions pour qu'il soit inutile d'en parler ici.

Ce qu'il importe de rappeler sans cesse et de tenir toujours présent à la pensée des familles, c'est que de-

puis un temps immémorial il existe un courant qui porte les hommes des campagnes vers les villes, des professions manuelles, considérées comme serviles, aux professions dites libérales, et que les villes, comme les professions libérales, absorbent sans retour les familles qu'elles reçoivent : non-seulement ces familles n'augmentent pas, mais elles parviennent à peine à se conserver durant quelques générations. C'est un phénomène que tout le monde voit et qui appelle sérieusement la méditation des familles qui songent moins aux jouissances passagères d'un individu, à l'éclat qu'il peut jeter, au renom qu'il peut acquérir, qu'à se conserver et à durer elles-mêmes.

Si ces considérations étaient présentes à tous les esprits, on verrait promptement disparaître l'engouement de l'opinion pour les villes et les professions libérales : on verrait disparaître aussi ce qu'il y a d'artificiel et de convenu dans l'attrait que les unes et les autres présentent aux individus. Le jour où la politique des familles tendra distinctement à augmenter et à durer, l'exercice musculaire pénétrera dans les habitudes de ceux qui se vouent aux professions libérales, comme l'exercice de l'intelligence dans les habitudes de ceux qui se vouent au travail musculaire.

Dans le choix d'une profession, on considère avec raison l'espoir de rémunération pécuniaire qu'elle permet de concevoir. On considérera plus distinctement cette rémunération lorsque s'effaceront les idées qui attachent, sans motif sérieux, la considération à l'exercice de telle profession, la déconsidération à l'exercice

de telle autre. Alors on sera moins porté qu'aujourd'hui vers les fonctions qui présentent quelques chances de succès éclatants et des chances plus nombreuses d'insuccès complet : on tiendra compte, non-seulement de la somme de la rémunération pécuniaire, mais de ses chances de durée et des influences que sa forme peut avoir sur les habitudes et partant sur la vie des familles.

Enfin chacun sera plus satisfait dans les conditions modestes à mesure qu'il comprendra mieux la petite distance qui sépare les plus élevées des plus humbles; à mesure qu'il sentira mieux tout le pouvoir social qu'il exerce dans les dernières et la médiocrité de l'influence réelle que lui confèrent les premières. Ce rapprochement des conditions dans l'opinion deviendra plus sensible à mesure que, l'instruction et l'enseignement moral pénétrant davantage dans les masses, la valeur de l'individu y augmentera, et en même temps que sa valeur, son influence et sa responsabilité morale. Là est la véritable démocratie, celle de l'avenir.

XI

5° L'administration des richesses est dans la politique des familles un article important. Non-seulement la fortune qu'une famille possède contribue en grande partie à déterminer son rang dans la société, mais elle constitue une des conditions de son existence et de sa conservation. Une famille sans capital et sans domicile fixe peut difficilement conserver la liberté de jugement

et d'action nécessaire pour assurer la durée et même la conservation du souvenir de son identité. A-t-elle des richesses ? L'usage qu'elle en fait peut déterminer sa conservation et son agrandissement ou sa décadence et sa ruine.

Il importe avant tout de rejeter l'opinion vulgaire et de ne pas considérer les richesses comme un simple moyen de jouissance dont l'individu peut impunément user et abuser à sa fantaisie. Le patrimoine d'une famille est en réalité un dépôt que la société lui confie pour sa conservation et son accroissement, non pour le plaisir des individus qui composent la famille. Ce dépôt, dont l'importance fixe en quelque sorte le rang que la famille occupe dans la hiérarchie industrielle, doit être conservé et augmenté, s'il se peut, par l'économie et le travail. Mais il est bon que la famille augmente en même temps que les richesses, de manière à ce que celles-ci n'excèdent jamais ce que la famille est en état de bien administrer : il importe surtout que la famille place son espoir de fortune dans l'activité, l'intelligence, la sobriété et l'esprit d'ordre de ses membres, plutôt que dans l'importance de ses possessions ; dans la puissance productive plutôt que dans la somme des produits.

Ces idées qui sont incontestables en théorie, sont encore bien éloignées de la politique usuelle et pratique. La plupart des individus ne voient dans la richesse qu'un moyen de jouissance pour eux et pour les personnes auxquelles ils s'intéressent immédiatement ; les familles qui ont une politique peuvent s'élever d'autant

plus que leur nom repose sur la tête d'un individu plus riche et qui mène un plus grand train. De là, des erreurs déjà signalées, qui compromettent l'existence de la famille de deux manières : 1° en réduisant le nombre de ses membres ; 2° en exposant ceux qu'elle conserve à toutes les tentations de la richesse.

Une famille dirigée par une bonne politique pourra chercher à acquérir beaucoup, mais elle sera toujours modérée dans ses dépenses. Elle ne s'écartera jamais de la mesure et recherchera volontiers la médiocrité, dans laquelle se trouvent les meilleures conditions de conservation et de durée. Elle ne vivra pas pour les richesses ; mais elle ne perdra jamais de vue que la possession d'une certaine fortune assure singulièrement la jouissance d'un des principaux biens de ce monde, l'indépendance[1].

On peut remarquer dans les mœurs actuelles deux excès assez communs : les uns prennent en quelque sorte les richesses pour le but principal de leur activité et de leur vie ; toutes leurs pensées, toutes leurs aspirations tendent à les acquérir : les autres affectent pour les richesses un dédain profond, par lequel ils cherchent à se rendre recommandables et à conquérir un renom de supériorité. Ni l'une ni l'autre de ces manières de sentir n'est bonne. Les richesses sont utiles et nécessaires : mais nos désirs ne doivent pas tendre à cette seule fin : ils doivent s'élever plus haut et s'é-

. Un bien
Sans qui les autres ne sont rien.

LA FONTAINE.

tendre sur un champ plus vaste. Mais, tout en s'élevant plus haut, ils ne doivent pas perdre de vue les richesses nécessaires à notre existence, à notre perfectionnement physique et moral et dont l'acquisition occupe la plus grande partie de l'activité des hommes. Dédaigner les richesses et les gaspiller, c'est faire preuve de peu de jugement, puisque les richesses sont respectables et dignes d'attention, soit à cause du travail que coûte leur création, soit à cause des besoins qu'elles peuvent servir à satisfaire.

Les détails de l'administration des richesses d'une famille rentrent dans un art important, l'économie domestique dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

XII

La politique des familles impose des devoirs étroits aux individus, en même temps qu'elle ouvre devant eux un vaste champ d'action. Le monde ne sait pas encore jusqu'où pourrait s'étendre et monter une famille qui, vivant et élevant ses enfants dans l'observation de tous les préceptes de la morale, tâcherait d'en élever le plus grand nombre possible, en portant leurs facultés et leur activité au maximum de puissance, aspirant à acquérir sans cesse des richesses, non pour chercher des jouissances plus variées, mais pour maintenir un plus grand nombre d'hommes dans cet état de santé morale et physique où ils peuvent être le plus utiles à eux-mêmes et à leurs semblables. Peut-être

verra-t-on un jour cette politique se développer et porter ses fruits : alors on trouvera bien étranges les opinions qui règnent parmi nous : on s'étonnera de la médiocrité des idées, des sentiments, des aspirations de la génération présente et on demeurera confondu lorsque l'on considérera l'état de barbarie dans lequel nous aurons vécu.

ÉTUDE VII

DE LA MORALE INDIVIDUELLE OU GÉNÉRALE

« Qui cogitat mala facere, stultus vocabitur. »
PROV., ch. XXIV, v. 8.

I

Les lois, soit qu'elles aient pour but la conservation des sociétés et des familles ou celle des individus, ne peuvent être en définitive connues et observées que par des individus. Selon que les opinions et les volontés individuelles sont dirigées de telle ou telle façon, on fait le bien ou on fait le mal. C'est donc sur ces opinions et ces volontés que doivent porter tous les efforts qui tendent à l'amélioration commune.

L'individu, étroitement lié à la famille, à la société politique auxquelles il appartient, et à l'humanité, constitue cependant une personne distincte dont l'activité se dirige par une volonté propre et libre. Il peut conformer ses pensées et ses actes aux intérêts de l'humanité, à ceux de la patrie et de la famille, ou s'en écarter : il peut chercher une règle de conduite, une morale dans des considérations purement individuelles, comme on le fait habituellement.

Ainsi on discute encore, même dans les écoles, sur la fin de la morale. Les uns disent que c'est le plaisir, les autres l'utilité, les autres, le bonheur, les autres, le bien et le bon absolus, tels que les définissent, soit une loi écrite, soit la conscience. De là une multitude de théories différentes et opposées en apparence, mais en réalité plus rapprochées les unes des autres que ne l'ont cru leurs auteurs, ayant d'ailleurs un défaut commun, qui est le vague et l'obscurité.

Nous avons déjà eu occasion de nous exprimer sur la dernière de ces théories. Celles qui prennent pour règle de décider, ou fin de la morale, le plaisir, l'utilité ou le bonheur, cherchent le point fixe dans un état de l'âme, c'est-à-dire au milieu même de la mobilité et du changement. Le plaisir, l'utilité, le bonheur sont une chose ou une autre chose, selon les appréciations de chaque individu et de chaque moment. Aussi, pour appuyer leur morale sur une base quelque peu solide, les philosophes, après en avoir énoncé la fin, ont cherché à embrasser dans leurs considérations, non-seulement un instant, mais la suite du temps et quelques-uns ont considéré, non-seulement l'individu, mais l'humanité. Ils se sont ainsi élevés vers la vérité, mais non sans jeter une grande obscurité sur leurs premières formules.

Aristippe et Épicure, par exemple, comme tous ceux qui, à leur suite, ont pris le plaisir pour fin de la morale, ne se sont pas bornés à considérer la jouissance d'un instant, celle qui résulte de la satisfaction d'une appétence, comme la fin suprême de notre activité :

ils ont cherché les conditions auxquelles l'individu aurait, dans la totalité de son existence, le plus de plaisir et le moins de douleur possible : recherche difficile, obscure, dans laquelle on rencontre à chaque pas l'arbitraire et le doute, mais qui, en somme, se dirige, bien que par une route tortueuse et bordée de précipices, vers la vérité.

Ceux qui ont pris pour fin l'utilité ou le bonheur ont adopté pour mots de ralliement des termes plus compréhensibles, mais encore bien obscurs et qui présentent, au fond, les mêmes inconvénients que le premier. En cherchant l'utilité ou le bonheur, l'homme cherche encore le plaisir. Qu'est-ce en effet que le bonheur ? Un état où le corps et l'âme de l'individu jouissent ou tout au moins soient exempts de souffrances. Mais cet état existe-t-il ? Peut-il exister d'une manière permanente ? — « Oui, » s'écrie une noble et sublime école, celle des Stoïciens ; « seulement, ajoute-t-elle, on a tort de tenir compte de l'état du corps, qui importe peu : il suffit de s'occuper de l'état de l'âme. Dès que notre volonté et nos désirs sont dirigés selon la nature de l'homme, c'est-à-dire selon la volonté et le dessein manifeste du Créateur, tous les événements qui ne dépendent pas de notre volonté, et notamment ceux qui peuvent affecter le corps, lui sont indifférents. » — Cette mâle doctrine s'approche du but ; mais elle altère le sens des mots ou nie l'évidence, lorsqu'elle affirme que les souffrances et les jouissances du corps n'atteignent et ne modifient pas l'âme ; lorsqu'elle soutient que quand le corps souf-

fre, l'âme ne souffre pas et que l'âme elle-même peut être assez détachée des choses de ce monde pour ne pas souffrir des événements qui y arrivent. Hélas! quelque sage et ferme qu'il puisse être, l'homme souffre des souffrances du corps ; il souffre des souffrances et de la perte de ses proches, de ses amis, de sa patrie et même d'une multitude de blessures secondaires, justement parce qu'il n'est pas isolé et parce qu'une partie considérable de sa vie est en dehors de lui. Il est vrai que le sentiment du devoir rempli fournit une consolation qui compense les souffrances et élève la volonté au-dessus des accidents : le sage conserve, comme disent les Stoïciens, le calme de son jugement, de sa volonté souveraine (ἡγεμονικὸν), de son principe causant (αἰτιῶδες) ; mais il souffre, comme le soldat blessé et mourant qui garde son poste et expire avec la satisfaction de ne l'avoir pas abandonné. — Il ne peut cesser de souffrir qu'en cessant de vivre.

L'utilité n'est pas plus définie que le bonheur et chacun l'apprécie à sa manière. Comme d'ailleurs cette notion n'est claire et uniformément acceptée par les divers individus que lorsqu'elle s'applique à la satisfaction du besoin matériel et à l'acquisition des richesses, elle emporte après elle une idée étroite incompatible avec la désignation du but suprême de notre activité volontaire. Lorsqu'on veut étendre cette notion par des applications, on est réduit, comme lorsqu'il s'agit de plaisir et de bonheur, à altérer le sens ordinaire des mots.

Si l'on entend par bonheur un état normal de

l'existence résultant de la conformité avec le but, à laquelle on donne le nom d'utilité, on résout la question par la question. Chercher la morale par le bonheur c'est se mettre dès l'abord hors du chemin direct et s'exposer à une multitude d'erreurs de direction. L'homme obtient, non le bonheur absolu, qui n'est qu'une conception idéale sans réalité, mais tout le bonheur dont il est capable ici-bas, *par surcroît*, en cherchant autre chose, en marchant vers un autre but plus fixe et un peu mieux déterminé. Ni le plaisir, ni l'utilité, ni le bonheur ne sauraient être pris pour but et pour règle; mais il est certain que le but de la morale doit être tel qu'elle donne à l'homme le plaisir, l'utilité et le bonheur dans la mesure de ses facultés.

On a dit plus tard que la morale pouvait se résumer dans l'application de la devise : « Liberté, égalité, fraternité. » — Soit : on peut l'accepter ainsi, sauf explications. Nous conviendrons volontiers que le meilleur état social serait celui dans lequel les hommes, se considérant comme des frères, arriveraient à l'égalité par l'élévation des plus bas placés, non par l'abaissement des autres, au moyen des efforts de leur volonté et de leur activité libre. Mais ni la liberté, ni l'égalité, ni la fraternité, simples idées de relation, ne sauraient être le but et la fin de la morale : ce ne peuvent être tout au plus que des moyens d'atteindre le but, des principes secondaires et subordonnés. Le but, nous le savons, est ailleurs : il importe de chercher comment on peut déduire de sa connaissance des règles pour la direction de l'activité individuelle.

II

La morale est la règle par laquelle les individus doivent, pour bien vivre, diriger leur activité. En d'autres termes la morale se compose de l'ensemble des préceptes par l'observation desquels les individus et l'humanité se conservent et grandissent : c'est, à parler proprement, l'hygiène de l'homme en société.

Pour bien comprendre la morale dans son ensemble, il est nécessaire de s'élever à l'idée de l'ordre général ou de Dieu et de prendre pour raison de décider le but d'activité imposé à l'humanité tout entière, la loi de vie dans toute son étendue, l'intérêt humain. En effet, si l'on se bornait à considérer l'intérêt particulier de l'individu, on tomberait tout d'abord dans une grande incertitude sur l'appréciation de cet intérêt : on trouverait ensuite certains cas dans lesquels l'intérêt de l'individu, qui est d'étendre sa vie dans l'espace et dans le temps, lui conseille des actes contraires à l'intérêt social. L'individu, par exemple, n'a jamais intérêt à sacrifier sa vie.

Si, en s'élevant à un degré plus haut, on se bornait à considérer l'intérêt social, on trouverait que le désir de conserver et d'étendre la vie d'une société déterminée peut être contraire à l'ordre général. Une société par exemple, qui se fonderait sur la guerre et le pillage, serait manifestement en contravention à cet ordre ; tandis qu'il faudrait peut-être discuter longue-

ment pour établir qu'elle agit contre son intérêt dans un certain état du monde. Une société ne saurait jamais avoir, pas plus que l'individu, intérêt à sacrifier son existence.

Mais lorsqu'on s'élève aux considérations d'ordre universel et divin, la morale s'illumine et les petites difficultés des casuistes disparaissent aussitôt. Dans l'ordre divin, nous ne trouvons d'autre intérêt respectable que l'intérêt humain, parce que notre intelligence ne peut s'élever plus haut, ni comprendre l'intérêt supérieur que nous révélerait sans doute la connaissance des lois qui régissent le monde.

Dieu est la source de tous les devoirs : il y a longtemps qu'on l'affirme, et c'est par la considération de l'intérêt humain qu'on peut le démontrer.

Aimer Dieu, c'est le premier précepte de la morale. Aimer Dieu, c'est chercher sa loi, s'efforcer de la connaître et de s'y conformer : c'est accepter cette loi volontairement et avec plaisir, pour la garder dans toute son étendue, autant que la faiblesse de notre intelligence nous permet de la concevoir et la faiblesse de notre volonté de l'observer exactement.

Notre vue intellectuelle est bornée et ne porte guère loin : en outre elle se fatigue bientôt de considérer les choses dans leur ensemble et ne s'applique habituellement qu'à des objets particuliers. Notre activité d'ailleurs ne peut s'exercer que sur des objets de ce genre entre lesquels nous vivons, sur lesquels nous agissons et au milieu desquels nos désirs de toute sorte nous meuvent sans relâche. Dans cette agitation que

rien ne suspend, il est nécessaire de porter souvent nos regards vers Dieu et d'examiner si notre conduite est conforme à sa loi. Là est la prière qui nous fortifie : le culte est dans l'action, signe et témoignage de la foi.

Rechercher les règles morales qui nous semblent les meilleures est notre premier devoir : le second est de conformer notre conduite à celles que nous avons adoptées. Le grand nombre des hommes se tient plus ou moins aux règles qu'il reçoit d'autrui et cela est suffisant dans la pratique; mais il est indispensable que quelques-uns au moins et tous ceux qui s'y sentent entraînés par vocation vérifient incessamment les règles que la tradition nous a transmises, en cherchent les motifs pour se diriger dans l'interprétation des cas obscurs ou nouveaux ; car autrement l'intelligence de ces règles se perdrait très-rapidement. Il importe en outre que les meilleures règles soient connues de tous, pour que tous y conforment leur conduite ou, tout au moins, leurs jugements ; il importe enfin que tous prennent part, au moins comme juges, aux controverses qui peuvent s'élever à ce sujet.

Nos désirs nous attachent incessamment au monde extérieur et à nos semblables et suscitent en nous des sentiments de plaisir et de douleur, d'espérance ou de crainte. Quelques-uns ont prétendu effacer ces désirs et ces sentiments pour que l'homme ne s'occupât que de Dieu. C'était méconnaître notre destination qui, quelque part que l'on fasse à la vie future, est évidemment de vivre en celle-ci dans les conditions qui

résultent de notre organisation. Effacer les affections qui nous attachent au monde extérieur et à nos semblables, c'est effacer la vie elle-même et condamner l'action : si cette doctrine pouvait jamais être répandue et généralisée, ce serait la plus fatale de toutes.

Notre vie terrestre est destinée à l'action sur le monde extérieur et sur nos semblables ; mais ce n'est ni dans le monde extérieur, ni dans nos semblables que nous devons placer nos dernières et nos plus intimes affections. Un jour ou l'autre le monde extérieur avec tout ce qu'il renferme et nos semblables, tout nous échappe et se dérobe à nos désirs, non-seulement par la mort, par la vieillesse, par les maladies, mais par les milliers d'accidents auxquels notre vie est exposée. Quelle est la fortune solide, l'amitié inaltérable, quel est l'amour à l'épreuve du temps ? — Nous ne devons nous attacher de toutes nos forces à rien de périssable, si nous voulons conserver le plus possible toute la puissance de vie et d'action dont nous sommes capables ; si nous voulons garder le calme de l'intelligence et l'énergie de la volonté. Nous devons avoir pour les choses les plus chères de la vie un sentiment analogue à celui du joueur d'échecs ou de billard, qui fixe ses forces et son attention sur le jeu et tâche de bien jouer ; mais sans ignorer que son occupation est un jeu et sans s'affecter outre mesure du résultat de la partie. C'est en cela que consistaient la tranquillité stoïque et la résignation chrétienne. Cet état de l'âme, loin d'être opposé à l'action, nous porte à agir en tout

temps et quels que soient les obstacles; à agir sans cesse, selon notre nature et les devoirs que nous impose la loi de Dieu.

III

Nos obligations et nos devoirs résultant directement de l'ordre universel et de la place qui nous a été assignée dans la création, n'ont en aucune façon le caractère contractuel que l'opinion vulgaire leur attribue trop souvent. Que les autres observent ou n'observent pas la loi, chacun de nous n'en est pas moins tenu de l'observer. Nos devoirs, une fois compris, sont impérieux, obligatoires, d'obligation absolue, sans exception ni réserve d'aucune sorte. Il n'est pas d'autorité humaine qui puisse nous en dispenser, ni de violence qui puisse nous empêcher de les remplir, ni de situation qui puisse nous y soustraire. C'est vers leur accomplissement que doivent tendre toutes les forces de notre volonté au mépris des peines et des souffrances que cet accomplissement peut nous imposer.

Si nos devoirs étaient le résultat d'un contrat dans le sens vulgaire, il faudrait rayer de la morale tous les préceptes relatifs à la conservation et au perfectionnement de l'individu, tous ceux qui se rapportent à ce qu'on appelle quelquefois « devoirs de l'individu envers soi-même. » La morale, par exemple, nous prescrit l'activité et nous défend la paresse. Si nous considérions les choses au point de vue purement individuel et contractuel, la paresse serait indifférente : on ne la

regarde pas comme telle quand on considère l'individu comme une partie de la société dans laquelle il se trouve et de l'humanité. A ce point de vue, on voit clairement que la paresse nuit à l'ordre général et attente à l'intérêt collectif : toute l'activité qu'annule la paresse est perdue, est dérobée à l'humanité.

Le dommage causé par la paresse ne se borne pas à cette perte directe de vie. La destinée et la fin nécessaire de l'homme étant le travail, celui qui s'y soustrait se place en quelque sorte hors des conditions normales d'existence : son imagination, ne s'attachant à aucune occupation utile, ne peut rêver que des jouissances : elle surexcite les appétences naturelles au delà de toute mesure et de toute raison. C'est pourquoi celui qui ne fait rien d'utile est presque toujours tenté de mal faire et ne dispose d'aucune force contre les tentations : c'est pourquoi l'on dit avec raison que l'oisiveté est la mère de tous les vices. L'oisiveté cependant n'attente à aucun droit contractuel et si les hommes n'avaient d'autres devoirs que ceux qui naissent immédiatement de leurs engagements réciproques, la paresse ne serait pas flétrie par la morale comme le vice par excellence. Mais comme les habitudes de chacun de nous appartiennent à la société et exercent sur sa destinée une influence bonne ou mauvaise, nous sommes également responsables de nos habitudes et de notre puissance de travail. Ainsi, à bien considérer les choses, nul de nos actes n'est indifférent et nous devons compte de tout moment perdu, de toute parole oiseuse, de toute action inutile.

L'individu ne peut, par conséquent, sans enfreindre les lois de la morale, compromettre ses forces physiques par des excès de quelque genre que ce soit, ni, à plus forte raison, attenter à sa vie : il ne lui est pas même permis de négliger sa santé, de telle sorte que l'hygiène tout entière rentre dans la morale dont elle a toujours formé une grande part.

Dieu nous a donné, pour la conservation des individus et de l'humanité,[1] des appétences impérieuses, assez fortes pour vaincre les fantaisies morbides qui peuvent porter l'homme au dégoût de l'existence : telles sont la faim, la soif, le besoin de reproduction. La satisfaction de ces appétences cause un plaisir et leur non-satisfaction une peine, dans l'homme comme dans les animaux. Mais le plaisir que cause cette satisfaction s'imprime fortement dans l'imagination de l'homme au point de la faire aspirer après le besoin lui-même lors même que celui-ci est satisfait : de là des désirs artificiels sans mesure, que les bêtes ne connaissent point et dont l'assouvissement peut causer soit l'affaiblissement et la mort de l'individu, soit la dégénération de sa race. La morale contient et règle ces désirs qui naissent de nos facultés progressives et doivent, par conséquent, être soumis à la raison.

Ceux qui, de notre temps, ont prétendu glorifier toutes les appétences, ou, comme ils disaient, réhabiliter la chair, étaient de pauvres moralistes. Ils ne s'apercevaient pas que la chair est toujours assez forte, quelque frein que la raison veuille lui imposer. La réaction la plus violente qui ait eu lieu et qui ait pu

être imaginée contre les appétences charnelles n'a pas compromis un seul instant l'existence, ni même l'accroissement de l'espèce humaine. Les doctrines ascétiques qui prévalurent quelque temps après l'établissement du Christianisme n'ont ni abrégé la vie des individus, ni empêché de naître le nombre d'individus que l'état de l'industrie permettait de supporter. Non-seulement il est utile de soumettre à la raison les appétences charnelles, mais elle peut les traiter rudement sans crainte de les effacer ou même de les trop comprimer. Sa mission d'ailleurs n'est pas de les détruire, mais de les diriger et de les modérer, de manière à en tirer parti pour l'augmentation de la vie.

De même la raison tire parti de la paresse et la fait concourir à la même fin. L'instinct paresseux, si fatal lorsque l'homme s'y abandonne, nous porte à économiser le travail dans toutes les branches de notre activité, à faire le moindre effort possible pour obtenir une satisfaction donnée et, par conséquent, à augmenter incessamment notre puissance sur les choses. Si nos besoins nous portent à l'action, c'est le désir de repos qui la règle, qui la modère et qui est en quelque sorte l'inspirateur de tous les perfectionnements de l'industrie, comme de la simplification des méthodes scientifiques.

Du règlement des appétences et de la paresse par la raison naissent une multitude de passions mixtes, contenues, tempérées, quoique puissantes, dont les nuances sont infinies et qui distinguent essentielle-

ment l'homme de la bête. Ce sont les passions sociales ou humaines qui s'éloignent d'autant plus des appétits brutaux que les hommes sont plus avancés en civilisation.

IV

Aimer Dieu, est le premier précepte de la morale : aimer le prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu, est le second et le dernier. De ce second précepte, comme du premier, on peut conclure directement que nous devons nous aimer nous-mêmes, que l'instinct qui nous porte à conserver et à agrandir notre vie n'est pas mauvais en lui-même et a seulement besoin d'être éclairé. Le soin de notre existence est le premier et le plus spécialement imposé à chacun de nous. La loi ajoute que nous devons aimer le prochain comme nous-mêmes, c'est-à-dire prendre soin de son existence comme de la nôtre propre, chercher à la conserver et à l'étendre : elle ajoute encore que cet amour du prochain ne doit pas être fondé sur les qualités que nous trouvons en lui ou sur les services qu'il nous rend, mais seulement sur l'amour de Dieu, c'est-à-dire sur le sentiment de l'ordre général et sur l'obligation d'observer les lois qui résultent de cet ordre. Dès lors, nous devons aimer le prochain, quels que soient ses défauts ou ses mauvais procédés envers nous, et nous devons l'aimer dans les limites et conditions que la loi morale nous impose à nous-mêmes pour nous-mêmes.

Aimer le prochain comme nous-mêmes et non pour lui-même ni pour nous, mais en vue de Dieu : tel est le précepte. Il prend souvent une forme plus populaire lorsqu'on dit : « Faire pour le prochain ce que nous voudrions que le prochain fît pour nous. » Mais, ainsi formulé, au point de vue individuel, ce précepte exige quelques explications. Bien souvent nous désirons rester dans l'oisiveté, ou même nous la prenons pour le but et la fin de nos actes : bien souvent, en matière de services et de richesses, notre imagination surexcite nos désirs et les emporte au delà des limites déterminées par la raison et la morale. Devons-nous concevoir pour le prochain des désirs égaux et semblables? Non évidemment, puisque nous ne devrions pas les concevoir pour nous-mêmes. Si, par exemple, le prochain, pouvant se suffire par son travail, vient réclamer nos services, est-il utile au bien général et conforme à la loi de les lui prêter? Nullement : car en les lui prêtant, nous fomenterions sa paresse; nous lui nuirions en lui procurant les moyens de vivre hors des conditions normales et nous priverions la société d'un travail qui, sans notre fait, aurait eu lieu : nous ferions, en aidant ainsi le prochain, un acte dont la conséquence serait une diminution de l'activité, de la vie collective. — Nous devons, au contraire, aider le prochain chaque fois que notre aide doit avoir pour conséquence de prévenir une diminution ou d'obtenir un accroissement de la vie collective.

Nous ne devons pas prendre pour règle de nos obligations envers le prochain nos désirs particuliers ou

les siens, mais la loi générale. Nous ne devons pas fomenter ses erreurs et ses vices, parce qu'il n'est pas juste d'exiger de lui qu'il fomente nos vices et nos erreurs : et cela n'est pas juste, parce que les erreurs et les vices du prochain, comme les nôtres propres, ont pour conséquence nécessaire une diminution de vie.

Dans ces limites et sous ces restrictions, il est très-utile que les hommes se considèrent comme frères et se traitent les uns les autres comme ils voudraient eux-mêmes être traités, que chacun travaille le plus possible à développer la vie, en lui-même et dans ses semblables; mais toujours en vue d'un but plus élevé que lui-même ou que tel ou tel de ses semblables. C'est ainsi qu'en certains cas nous devons au prochain le sacrifice même de notre vie, non parce que nous voudrions qu'en pareil cas il sacrifiât pour nous la sienne, mais parce que le sacrifice cause un accroissement de la vie sociale. Dans la guerre, par exemple, il est certain qu'une armée, toutes choses d'ailleurs égales, perd d'autant moins d'hommes que chacun combat plus vaillamment et s'expose davantage à la mort. De même en mer et dans une multitude de circonstances. Celui qui se fait tuer pour défendre le passage d'un pont pendant une retraite, celui qui se fait tuer pour dénoncer la présence d'une embuscade ennemie, sauvent plus de vies que s'ils avaient songé seulement à sauver la leur. Le couvreur qui se laissait tomber du haut d'un toit pour laisser vivre son compagnon, père de famille, était un interprète sublime du plus haut précepte de la loi morale.

Cette loi qui exige le sacrifice d'un individu pour la conservation de la vie sociale est le fondement de toute la justice criminelle. La loi qui condamne à mort l'assassin, semble, au premier abord, attenter à la vie; tandis qu'en réalité elle tend à conserver la vie, soit en prévenant les nouveaux attentats que l'assassin pourrait commettre, soit en effrayant par son supplice ceux qui l'imiteraient, si l'assassinat restait impuni. De même l'emprisonnement du voleur semble une diminution de la vie: il en est, au contraire, un accroissement, parce qu'il prévient les vols que le même individu aurait pu commettre et effraie par l'exemple ceux qui seraient tentés de l'imiter. Dans ces deux cas, il n'y a nul doute, car il est clair que le meurtre et le vol tendent à la diminution de la vie: le premier, directement; le second, en affaiblissant la production des richesses, ce qui réduit à la fois la sécurité, le bien-être et le nombre des hommes. Mais il est un grand nombre de cas où les faits, moins faciles à apprécier et à qualifier, rendent l'application de la loi morale difficile et incertaine: il en est un grand nombre où il vaut mieux remettre le soin de la répression à l'opinion qu'au pouvoir coactif, parce que l'intervention de ce pouvoir aurait plus d'inconvénients que la violation elle-même.

C'est en se plaçant au point de vue de la conservation de la vie que Dante a attribué à la charité divine [1]

[1] Fecemi la divina potestate,
La somma sapienza e 'l primo amore.
Inferno, c. III, v. 5 et 6.

l'établissement de l'enfer qu'il concevait seulement comme un lieu d'exécution de la justice criminelle de Dieu. C'est en se plaçant au même point de vue que l'auteur des lois de Manou vante l'utilité de la coaction violente du châtiment[1].

La loi qui nous prescrit d'aimer le prochain comme nous-mêmes serait mal interprétée si nous voulions servir chez le prochain les vices dont nous sommes affligés. Ce ne serait pas une erreur moins dangereuse de vouloir assujettir, le prochain même par la force, aux règles de conduite que nous considérons comme les meilleures et qu'il nous aurait convenu d'adopter. On dit, par exemple : « Je professe la vraie religion, celle hors de laquelle il n'y a point de salut : si je ne la fais accepter au prochain, il est damné : donc je dois le sauver, même malgré lui et par force. » On sait jusqu'à quel point ont été poussées les conséquences de ce raisonnement, fondé sur des opinions particulières et sur des considérations étrangères à ce monde. Sous prétexte de charité, on a attenté à la vie de la manière la plus directe et par les moyens les plus reprochables. En réalité, c'est l'esprit de domination et d'orgueil, caché sous le masque de la charité, qui professe cette doctrine. La charité impose la reconnaissance et le respect de la personnalité du prochain : elle

[1] « Le châtiment, protecteur de tous les êtres... gouverne le genre humain : le châtiment le protége; le châtiment veille pendant que tout dort. — Si le roi ne châtiait pas sans relâche ceux qui méritent d'être châtiés, les plus forts rôtiraient les plus faibles comme des poissons sur une broche... Le châtiment est l'énergie la plus puissante. » — *Lois de Manou*, l. VII, stances 14 et suiv.

sait qu'on ne peut l'améliorer que par la persuasion, qui améliore sa volonté, jamais par la force.

Il est légitime que chacun désire conserver son activité libre, veuille qu'elle ne soit mue que par nos désirs propres et soit guidée par sa propre raison. Si nous sommes égaux et frères, il n'est pas juste que notre activité empiète sur celle d'autrui et la comprime, comme il n'est pas juste que celle d'autrui comprime la nôtre et prétende la régler. Pour que notre vie s'étende, pour que notre personnalité se développe, nous devons avoir la faculté de nous tromper et de nous instruire par nos fautes dans tout ce qui n'attente pas directement à l'activité et à la vie d'autrui. Il importe beaucoup sans doute que les hommes fassent le bien, mais sciemment, non comme des machines : il importe davantage encore qu'ils le connaissent et le veuillent. Si donc on a raison d'appeler des conseils, il n'y a nul motif pour prendre d'avance l'engagement de s'y soumettre.

Nous devons au prochain nos conseils et notre enseignement, mais sans prétendre d'ailleurs l'assujettir à nos pensées. De là l'obligation de ne pas mentir, de ne pas induire le prochain en erreur, de l'aider de notre expérience, mais sans coercition d'aucune sorte. Si notre prochain est faillible, nous le sommes aussi : une société tout entière peut se tromper et pendant des siècles. C'est un motif pour ne jamais nous lasser d'étudier et ne jamais exercer sur autrui une action coactive, hors les cas où elle est évidemment nécessaire à la conservation de la vie collective.

L'amour du prochain ou la charité exige aussi que chacun de nous respecte les arrangements sociaux établis dans le groupe d'hommes où il vit, même lorsqu'ils blesseraient à plusieurs égards ses sentiments personnels. Ces arrangements sont l'œuvre de la volonté collective de la société : nous devons toujours présumer que cette volonté est plus éclairée que la nôtre et, lors même que nous éprouvons une conviction différente, nous devons reconnaître que la société dispose de la force. Mouvoir une entreprise contre ces arrangements, c'est jeter dans la société tout entière un trouble profond, diviser les citoyens et les familles et même les armer les uns contre les autres ; c'est provoquer une diminution de vie actuelle que nul ne peut méconnaître.

Toutefois il ne faut pas que ce respect des arrangements sociaux existants dégénère en superstition. Si ces arrangements, par exemple, constituent une violation permanente ou habituelle de la loi morale, la charité même ordonne la résistance. Cette résistance reste passive lorsque les pouvoirs constitués exigent d'un individu une mauvaise action : elle devient active lorsque l'action habituelle du pouvoir coactif tend à diminuer la vie dans la société. On comprend que la résistance active, légitime seulement lorsque le mal est évident et n'admet point d'autre remède, est d'autant plus nécessaire que les réformes sont moins praticables. Elle est à peu près la seule ressource qui reste contre la tyrannie d'un gouvernement militaire : elle est, au contraire, toujours condamnable sous un

régime de libre discussion, parce que ce régime, quelque mauvais qu'il puisse être d'ailleurs, est toujours susceptible de changements et de réformes pacifiques.

Ce problème de la résistance, toujours obscur et difficile à résoudre en théorie, présente dans la pratique des difficultés encore plus grandes. Cependant une charité éclairée et exempte d'orgueil indique presque toujours une solution facile. Avant d'entrer dans la résistance active, il convient de mesurer, autant qu'on le peut, la portée et la conséquence des actes que l'on médite et, en premier lieu d'examiner si le succès de l'entreprise projetée corrigerait le régime politique dont on se plaint. Si l'on fait cet examen avec bonne foi et quelques lumières, on reconnaîtra presque toujours que les actes de résistance auxquels peuvent se livrer quelques individus isolés, même nombreux, ne peuvent rien contre un régime, né d'un certain état de l'opinion et des esprits, fondé en définitive sur la volonté générale : on reconnaîtra qu'une conspiration même heureuse, contre les personnes, modifierait peu l'état des choses, comme l'atteste l'histoire entière et, plus spécialement, celle de l'empire romain.

On peut concevoir des espérances meilleures lorsqu'on prend part à un mouvement spontané et soudain, inspiré et soutenu par l'opinion générale, par une insurrection de la conscience publique : alors, en effet, une révolution peut être suivie de réformes utiles. Mais, en ce cas même, il y a lieu de se garder de maintes illu-

sions : on peut facilement considérer comme générale l'opinion de quelques personnes avec lesquelles on entretient des relations habituelles et se tromper grossièrement sur les chances de succès. Or, ces chances forment sans contredit un des éléments d'appréciation les plus importants lorsque l'on étudie la moralité de l'entreprise. Une insurrection partielle, dont le succès est invraisemblable, est condamnable évidemment, parce qu'elle entraîne à sa suite une multitude de maux sans utilité : les chances de succès, au contraire, offrent des compensations, de telle sorte que c'est la perspective plus ou moins douteuse du succès qui jette de l'incertitude, même sur la moralité de la résolution.

V

Nous n'entrerons pas autrement dans l'examen détaillé des préceptes de la morale. Ils sont heureusement pour la plupart assez connus et assez clairs pour n'avoir besoin d'aucune interprétation. Les uns se rapportent à l'individu ; les autres, à ses rapports avec ses semblables considérés, soit isolément, comme individus, soit collectivement, comme société ; les autres enfin, à Dieu. Tous ces préceptes, quel que soit leur objet, ont une fin commune, qui est l'intérêt collectif, c'est-à-dire l'accroissement et la conservation de la vie dans l'humanité. Les actions qui tendent à cette fin sont honnêtes et louables ; celles qui s'en éloignent sont mauvaises et blâmables.

Une fois cette règle posée et acceptée, les devoirs de l'individu sont clairs et fort simples : ils résultent directement de sa position dans le monde, dans la société, dans la famille. Quelle que soit d'ailleurs cette position, les devoirs sont impérieux et se rattachent, non à une convention ou à un arrangement arbitraire, mais à l'ordre général de l'univers, à Dieu.

L'individu dispose de sa volonté et ne dispose que d'elle : il est donc responsable de tous les actes de sa volonté et d'eux seulement. S'il les dirige bien, avec soin, prudence, fermeté, il a rempli son devoir ; si, par négligence, par légèreté ou par faiblesse morale, il les dirige contre la fin commune, il manque à son devoir.

Les choses qui ne dépendent pas de notre volonté ne sont certes pas indifférentes. C'est avec raison que nous nous attachons à nos semblables et à l'opinion qu'ils ont de nous, à notre famille, à notre patrie, aux richesses même et aux objets extérieurs de toute sorte. Mais nous ne devons nous attacher à rien au point de prendre pour but suprême de nos actes autre chose que l'intérêt collectif : nous ne devons jouir de rien au point de ne savoir nous en détacher, s'il est nécessaire ; ni souffrir de rien au point de ne pouvoir le supporter, si l'accomplissement de notre devoir l'exige.

La difficulté consiste à conserver le calme de notre jugement, à maintenir notre attention fixe sur le but et à y marcher directement, avec mesure et prudence, sans nous laisser détourner par les passions, émotions et tentations de chaque jour. Cette difficulté ne peut être vaincue que par l'habitude, et l'habitude ne peut

naître que d'une suite d'actes souvent répétés. Il faut s'exercer pour devenir bon musicien, bon sculpteur, bon peintre, bon laboureur, bon forgeron : il faut s'exercer pour devenir et rester honnête homme. On ne naît pas plus honnête homme qu'on ne naît musicien ou forgeron : on devient un jour l'un et l'autre par l'étude et par l'exercice, non autrement.

On apprend un métier par routine et par instinct en quelque sorte : on l'apprend aussi par principes et par raisonnement : il en est de même de la morale. La routine suffit au grand nombre et à la pratique courante de la vie. L'honnête homme par routine a dans son honnêteté une marche ferme et assurée, tant qu'il ne sort pas des limites de ses habitudes ; mais lorsque les circonstances et les événements lui présentent des situations nouvelles, des problèmes auxquels il n'est pas accoutumé, il peut hésiter et s'égarer, comme aussi prendre d'inspiration la bonne route. L'honnête homme par principes et par pratique aura une prévoyance plus étendue et sera moins sujet à s'égarer dans les cas nouveaux, dans les situations difficiles. Mais celui dont la science se borne à disserter sur la morale et la vertu, sans les pratiquer, improvise presque toujours des théories pour tous les besoins de ses passions et de ses intérêts. En morale comme dans l'exercice d'une profession, la pratique sans théorie est infiniment préférable à la connaissance théorique isolée de la pratique ; mais on n'atteint les degrés supérieurs que par l'union de la pratique et de la théorie.

Tous ne sont pas destinés à être laboureurs, forgerons,

artistes, etc., tous doivent être honnêtes : la pratique de l'honnête est, si l'on peut ainsi dire, le métier commun de tous les hommes, celui dans lequel les autres métiers sont compris et en vue duquel ils travaillent. Aux yeux d'une morale éclairée, il y a des actions d'un caractère douteux ; il n'y en a point d'indifférentes : toutes sont bonnes ou mauvaises, et si nous ne savons pas toujours distinguer le bien du mal, c'est à cause de l'imperfection de nos connaissances.

Nos actes naissent des résolutions libres de notre volonté : ce sont des effets, mais des effets qui réagissent sur la cause et, à leur tour, deviennent causes. Que ces actes soient extérieurs et aient un objet étranger à leur auteur ; qu'ils soient réfléchis et n'aient d'autre objet que cet auteur lui-même, ils exercent toujours sur lui une influence et, en quelque sorte, une pression directe plus ou moins forte : ils impriment peu à peu à la volonté un penchant qui, si les mêmes actes sont souvent répétés, devient une habitude à laquelle on cède sans effort et même avec plaisir. Aussi Épictète a-t-il dit avec raison : « Choisis la vie la meilleure : la coutume te la rendra agréable. » Si la pratique de l'honnête coûte un effort qui constitue la vertu, la coutume rend bientôt cet effort inutile.

Ce sont les habitudes, on le sait, qui, venant en quelque sorte s'identifier aux facultés de notre âme, impriment à la longue un caractère aux individus et les rendent bons ou mauvais, médiocres ou pires. Notre volonté reste libre sans doute ; elle peut toujours combattre et changer les habitudes contractées ; mais à me-

sure qu e les habitudes s'invétèrent, elles deviennent plus fortes, et tel effort, qui aurait amplement suffi à les empêcher de naître et de grandir suffit à peine plus tard à les contenir et à les régler. Il importe donc au plus haut degré de n'imprimer à l'enfant que de bonnes habitudes, et particulièrement celle de veiller sur lui-même, afin de se corriger et s'améliorer lorsque sa volonté cesse d'être dirigée par celle d'autrui.

On croit vulgairement qu'une action isolée, extraordinaire, exceptionnelle, comme un grand crime, n'imprime pas caractère à l'individu qui en est l'auteur et qu'il est possible, par exemple, d'atteindre par un crime un but désiré et de vivre ensuite en honnête homme. Cette opinion contient une grave erreur que l'observation nous atteste. En effet, comment se découvrent la plupart des crimes cachés? Par les habitudes qu'ils ont imprimées, par le désordre qu'ils jettent dans la vie de ceux qui les ont commis, par la série horrible de conséquences qu'ils entraînent après eux.

Quelquefois l'homme devient criminel après avoir longtemps gardé de bonnes habitudes. Mais il est rare et peut-être sans exemple qu'un accident pareil arrive sans que la pensée ait devancé l'action et se soit habituée au crime. Celui-ci une fois commis, l'âme se trouve lancée dans une région nouvelle, tempêtueuse, obscure, où elle souffre de se trouver en dehors de l'ordre et du bien. Cette souffrance constitue le remords : elle dure tant que l'individu n'est pas entièrement corrompu et devient plus sensible à mesure

qu'il se corrige. Il n'a qu'un moyen de la faire cesser, c'est de s'enfoncer davantage dans la mauvaise voie, de prendre des habitudes criminelles : alors cette souffrance intérieure est remplacée par les souffrances extérieures qui résultent du désordre de toute la vie, et celles-là sont en nombre infini.

En morale, comme dans l'ordre matériel, toute action exerce sa part d'influence sur les habitudes de son auteur. Un musicien qui commet souvent certaines fautes d'exécution s'habitue à mal exécuter et ne devient jamais un artiste éminent [1] : de même l'écrivain qui s'habitue à écrire médiocrement ; de même, l'ouvrier ; de même l'homme moral. S'il ne veille sans relâche sur ses actes et ne tend sans cesse à un idéal de perfection plus élevé, il languit dans la médiocrité, comme l'artiste indolent, ou il tombe même au-dessous de la médiocrité et devient insupportable. Par là, nul ne peut échapper à la responsabilité de ses actes, bons ou mauvais : quels qu'ils puissent être, ils pèsent d'un poids invincible sur toute l'existence de l'individu, au point qu'à la fin ils constituent un ensemble d'habitudes qui forment les attributs de telle ou telle personnalité. Ces actes ont pour conséquence nécessaire le contentement, lorsqu'ils sont bons, la souffrance morale et physique, lorsqu'ils sont mauvais. Ce contentement ou cette souffrance sont ce qu'on appelle « la sanction » de nos actes.

[1] Arrien, *Conversations d'Épictète*, l. II, ch. IX.

VI

Il y a deux sortes de sanctions : la première est intérieure et réfléchie : elle résulte de l'empreinte que chacun de nos actes laisse sur notre volonté et nos habitudes : les autres sanctions sont extérieures, et on peut en compter trois, savoir : 1° sanction résultant des lois du monde matériel ; 2° sanction résultant de l'opinion de nos semblables ; 3° sanction résultant des dispositions et jugements de l'autorité coactive.

Les moralistes se sont occupés principalement des actes qui tombent sous la troisième et accessoirement de ceux qui tombent sous la deuxième : rarement ils ont parlé autrement que pour mémoire des actes qui tombent sous le coup de la première. Quant à la sanction intérieure, il est évident qu'elle s'applique à tous nos actes, sans exception ; mais comme peu d'hommes la sentent distinctement, on n'en parle guère que pour mémoire ; l'on appelle volontiers l'attention sur les trois autres et plus spécialement sur les deux dernières.

Cette manière de considérer les choses a des conséquences fâcheuses et celle-ci, entre autres, de nous faire considérer comme indifférents la plupart des actes humains. La plupart de ces actes en effet, dans les sociétés modernes, n'ont d'autre sanction que l'intérieure et celle qui résulte des lois du monde matériel : tels sont ceux qui se rapportent au soin que nous prenons de notre personne, de notre famille, de notre

fortune, tous ceux sur lesquels l'opinion publique et l'autorité coactive n'ont aucun contrôle direct. Cependant ces actes sont si peu indifférents qu'ils occupent la plus grande partie de la vie de presque tous les hommes et sont dignes au plus haut degré d'attirer l'attention de l'opinion.

Ainsi le soin que nous prenons de notre personne, de notre santé, de notre famille et de notre fortune, l'emploi que nous donnons à nos pensées, à nos actes, à notre temps intéressent directement la société tout entière et tombent sous la juridiction de l'opinion de nos semblables. Sans doute, cette opinion doit exercer cette juridiction avec prudence et mesure, sans froisser surtout l'indépendance et la liberté de chacun ; mais il est utile qu'elle se fasse sentir et que ses jugements deviennent plus clairs qu'ils ne le sont aujourd'hui. Il importe qu'elle ne méconnaisse pas, comme on le voit trop souvent, les effets de la paresse, du luxe, de l'ostentation, de la prodigalité, de la luxure, etc. ; qu'elle n'admire pas dans la possession des richesses la puissance qui en résulte plutôt que les effets du travail ; qu'elle recherche, par conséquent, comment ces richesses ont été acquises et aussi, lorsque le cas se présente, comment elles ont été perdues.

Les sanctions que nous venons d'indiquer paraîtront sans doute fort insuffisantes à un grand nombre de personnes habituées à donner à la morale un autre point d'appui. Un enseignement moral fondé uniquement sur l'observation et le raisonnement est accessible à toutes les intelligences ; mais tous les hommes n'ont

pas le temps et le goût de l'étudier et de le vérifier dans son ensemble : peu de personnes seulement sont sensibles à la sanction intérieure qui résulte de la foi, d'une conviction pleine, entière, sans réserve : chez ces personnes d'ailleurs, comme chez les autres hommes, la violence des appétits est telle qu'elle peut provoquer, même de la part des croyants, de fréquentes violations de la loi, au mépris de la raison.

Autant vaut dire que les infractions à la loi, quelles que soient d'ailleurs son origine et sa forme, sont inévitables et ne peuvent être absolument prévenues par l'enseignement. L'homme est ignorant de sa nature et tellement faible que, lors même qu'il connaît le mieux la vérité, il n'a pas toujours la force de s'y tenir. Si l'homme était autre, il ne serait pas libre et il l'est, quelques efforts que l'on veuille et puisse tenter pour l'enchaîner à l'observation d'une règle fixe. La sanction surnaturelle et divine invoquée par les religions et dont on vante bien haut l'efficacité a été aussi impuissante à empêcher toutes les infractions que la sanction rationnelle et que la sanction de pouvoir civil.

La morale rationnelle emporte avec elle la sanction la plus forte qui puisse être imposée à la volonté humaine, celle qui naît d'une conviction réfléchie et a son siége dans les profondeurs les plus intimes de la conscience. Un peu de réflexion suffit pour montrer la supériorité de cette sanction sur celle, tout extérieure en réalité, que porte avec elle la morale d'autorité. La sanction de la morale rationnelle résulte de cette conviction que tout acte bon ou mauvais que

nous commettons, soit au dehors, soit en nous-mêmes, emporte des conséquences nécessaires et inévitables; en d'autres termes que si nous sommes maîtres de nos actes, nous ne le sommes nullement de leurs conséquences. La conviction qu'un acte immoral entraîne des suites mauvaises, qu'il est un signe de faiblesse et de sottise, est une sanction puissante que la morale d'autorité ne possède pas.

Si la morale est considérée comme une collection de préceptes et de commandements imposés par autorité et dont on ignore les motifs, on est disposé à la regarder comme une force extérieure et jusqu'à un certain point tyrannique, à laquelle on peut se soustraire dans une certaine mesure sans trop manquer à ses devoirs : la liberté de l'individu tend invinciblement à s'affranchir d'une autorité qu'il ne comprend pas. Les hommes ont pour la morale d'autorité des sentiments analogues à ceux des enfants pour leurs professeurs et maîtres d'études dans les colléges d'internes. Au fond les collégiens respectent, honorent et le plus souvent aiment leurs professeurs et maîtres d'études : cependant, s'ils peuvent leur jouer quelque mauvais tour et surtout narguer le règlement avec impunité, ils n'y manquent guère et croient avoir fait une gentillesse ou tout au plus une espièglerie. Il en est de même des hommes quant à la morale : que d'infractions, et des plus graves, sont considérées comme de simples espiègleries! Que d'efforts incessants pour briser la règle ou pour l'éluder et la faire fléchir !

Ces efforts croissent à mesure que la connaissance

de la loi morale et de ses motifs devient plus obscure. Lorsqu'un certain nombre d'hommes se soustraient ouvertement à quelques lois, avec ou sans discussion, chacun est naturellement porté à les imiter dans les moments où la passion le domine. Chacun d'ailleurs, disposé à croire que l'observation de la morale est utile à la société, pense qu'elle est onéreuse et même nuisible aux individus : dès lors il croit pouvoir s'y soustraire, non-seulement sans dommage intérieur, mais avec profit, pourvu qu'il échappe à la sanction extérieure. Ainsi on trouve utile dans une certaine mesure de s'approprier le bien d'autrui, agréable de médire du prochain ou de le tromper, ou de le faire servir à des fins personnelles peu louables. De là un affaissement du sentiment moral qui serait beaucoup moins considérable si les hommes comprenaient mieux les motifs de la loi et les conséquences nécessaires de leurs actes, soit sur autrui, soit sur eux-mêmes.

C'est aussi l'ignorance des motifs et de la nature des préceptes moraux qui a enfanté les sophismes des casuistes, l'art d'éluder toute règle, d'excuser toute infraction, tout crime même, selon le caprice de quelques intérêts particuliers. Les écrits des casuistes sont le monument le plus remarquable que la subtilité de l'esprit, jointe à la médiocrité du cœur et du jugement, ait pu élever contre la morale d'autorité pure, qui considère toutes choses au point de vue purement individuel. Et que de casuistes qui n'en portent ni le nom, ni l'habit dans toutes les classes de la société! Que de casuistes qui n'écrivent pas leurs maximes,

mais qui les exposent trop clairement par leurs paroles et par leurs actes !

Avec la morale rationnelle, l'interprétation est plus facile et plus sûre qu'avec celle d'autorité. On peut sans aucun doute faire des sophismes en discutant sur les conséquences des actes tout aussi bien qu'en discutant sur l'interprétation des textes ; mais l'erreur ne peut jamais aller aussi loin : l'existence d'un fait d'observation qui se répète chaque jour n'est jamais aussi facile à révoquer en doute que la légitimité d'un texte ou de son interprétation. Dans les discussions qui portent sur l'enchaînement des faits, sur leurs relations de cause à effet, l'erreur elle-même est souvent utile, en ce sens qu'elle provoque l'étude par la controverse et stimule les esprits à la connaissance de la vérité : dans les discussions qui portent sur un texte, l'erreur peut souvent emporter la conviction et, en tout cas, elle provoque le doute. Quand on étudie les faits, on voit clairement que le champ dans lequel l'intelligence s'exerce n'a pas de limites, tandis que l'étude d'un texte, quelque fécond qu'il puisse être en interprétations, est évidemment limitée.

Il serait injuste d'attribuer la corruption des mœurs seulement à ce que la morale a pris pour point de départ Dieu et l'individu et les rapports des individus entre eux, sans s'occuper autrement de la société et de l'humanité. Quels que soient les principes de l'enseignement moral, et quelque méthode qu'il adopte, les hommes auront toujours de leurs devoirs une connaissance bornée et obscurcie en mille circonstances

par les passions : les hommes seront toujours portés, par leur nature même, à exagérer l'importance de la sensation actuelle et à négliger les considérations lointaines, à dédaigner l'avenir pour le présent, à oublier la patrie pour l'individu et l'humanité pour la patrie. Mais la forme de l'enseignement moral a, sans aucun doute, contribué à affaiblir son empire, et on peut à juste titre espérer qu'il se fortifiera le jour où, la morale devenant rationnelle, sera exposée complétement et clairement, avec tous ses motifs ; lorsque tous sauront distinctement et sentiront que l'infraction est un acte de faiblesse, non de force, un témoignage de sottise, non d'habileté ; lorsqu'on méprisera comme pauvre d'esprit celui que l'on hait ou craint peut-être aujourd'hui comme malhonnête homme ; lorsque, en un mot, toute faute sera exactement assimilée par l'opinion à l'ivrognerie, à laquelle on cède par faiblesse, mais que l'on réprouve, parce qu'on sait à n'en pas douter qu'elle abrutit et tue.

C'est ce qui arrivera nécessairement le jour où la morale rationnelle étant clairement exposée et reconnue, obtiendra, outre la sanction intérieure pour tous les hommes éclairés, une sanction extérieure, il est vrai, mais puissante, la plus puissante et la plus irrésistible qui existe entre les hommes, celle de l'opinion publique. Sous l'empire de la morale d'autorité, cette sanction est faible, même dans les siècles de foi, parce que l'infraction est considérée à peu près comme le vol à Sparte, comme un acte blâmable, s'il est scandaleux, excusable et sans conséquence dans le cas con-

traire. Mais la morale rationnelle s'empare de l'opinion tout entière : or, l'opinion publique, moins sujette que la foi individuelle aux éclipses que causent les appétits, est constante et inflexible. On peut s'en apercevoir sur les points où la confirmation des préceptes moraux par la raison est claire et complète, comme, par exemple, quand il s'agit de meurtre et de vol : sur ces points, l'opinion est impérieuse et implacable; elle n'admet ni transactions, ni subterfuges; elle condamne et flétrit, quelquefois même à la légère, sur un soupçon, de manière à inspirer l'horreur du crime autant qu'il est humainement possible. Le jour où tous les préceptes de la morale seraient aussi solidement motivés que ceux relatifs au meurtre et au vol, l'opinion serait inexorable pour toutes les infractions comme elle l'est aujourd'hui pour celles-ci, et ne verrait entre elles d'autre différence que celle du degré de culpabilité. Alors il s'introduirait une sanction qui n'existe pas ou qui est du moins très-faible actuellement.

Ceux qui douteraient de la puissance de l'opinion publique auraient bien peu réfléchi sur l'influence qu'exercent ses prescriptions et ses défenses. L'opinion n'est-elle pas obéie, même quand elle commande les sacrifices les plus douloureux et les plus absurdes? N'est-ce pas elle qui faisait désirer le bûcher aux veuves de l'Inde? N'est-ce pas elle qui faisait tomber sous les roues du char de Jagrenat des victimes volontaires? N'est-ce pas elle qui a porté les prêtres et dévots de maintes religions à s'infliger des blessures, des mutila-

tions, des tourments de toute sorte? N'est-ce pas elle qui a précipité nos aïeux dans les duels les plus sanglants pour des causes presque toujours futiles? L'Iroquois tombé aux mains de ses ennemis pouvait se soustraire par la mort aux tortures épouvantables dont il était menacé : pendant le supplice même, un supplice de plusieurs jours, il pouvait se délivrer par une plainte, et cette plainte, contenue par le point d'honneur, ses ennemis ne pouvaient la lui arracher. Si l'opinion publique a un tel pouvoir, même lorsqu'elle commande à la fois contre les inclinations naturelles, la raison et la religion, quel pouvoir n'aura-t-elle pas lorsque ses commandements seront fondés sur la raison et appuyés par elle?

Il est vrai que la sanction de l'opinion publique semble surtout extérieure et que l'estime ou le mépris, la sympathie ou l'aversion de nos semblables sont des récompenses et des peines qui participent, dans une certaine mesure, des peines et des récompenses matérielles. L'hypocrisie a la faculté d'éluder cette sanction ou d'y échapper; mais son pouvoir n'est guère étendu. Il faut beaucoup d'art, de réflexion, un travail soutenu dont bien peu d'hommes sont capables, et plus pénible que celui qu'exige la vertu, pour simuler ou dissimuler bien peu de chose. On cache facilement un acte isolé : on ne cache pas de même une série d'actes et moins encore une habitude. Or, ce sont surtout les habitudes qui importent et les actes qui constituent une infractions ont graves et dangereux surtout parce qu'ils engagent celui qui les commet dans des habitudes mauvaises.

Enfin il ne faut pas oublier que, si l'influence de

l'opinion est extérieure, elle pénètre pourtant bien avant en nous-mêmes et contribue singulièrement à la formation de notre foi. Toutes nos croyances, quelles qu'elles soient, et particulièrement nos croyances religieuses, reposent sur le témoignage des hommes, d'une part, et sur l'approbation des hommes, de l'autre. Qui doute de ce que croient tous ceux qui l'entourent? Qui ne soumet à une opinion publique générale et forte ses opinions et sa conscience? Ou plutôt qu'est la conscience, sinon une habitude de juger les choses d'une certaine façon, habitude imposée par l'enseignement, c'est-à-dire par l'opinion de nos semblables, tradition de nos pères et foi de nos contemporains?

Lorsque les idées de conscience sont claires et n'admettent point de doute, les appétits perdent une grande partie de leur empire et la raison ne leur cède pas sans résistance. Lorsque tous et chacun ont le sentiment de la loi et de la portée de sa violation, de ses conséquences nécessaires, les infractions deviennent plus rares; elles sont contenues ou réprimées avec une tout autre énergie que lorsqu'on les considère simplement comme des violations d'une consigne arbitraire[1].

[1] On peut trouver étrange que, dans une exposition des principes fondamentaux de la morale, nous n'ayons parlé ni d'équité, ni de justice, ni de droit, ni de liberté, ni d'égalité, ni de fraternité. Voici en peu de mots les motifs de notre silence sur ce point.

La justice et le droit résultent des lois et règles établies, soit par l'opinion, soit par le pouvoir politique, et ces règles, nous le savons, sont changeantes. Elles n'existent pas d'ailleurs pour elles-mêmes, mais en vue d'une fin, la vie, vers laquelle il convenait de préférence d'élever nos regards.

Il en est de même de l'équité, de la liberté et de la fraternité. L'é-

VII

La politesse est une suite et en quelque sorte un appendice de la morale, et l'on a observé très-justement que l'homme d'une moralité parfaite serait poli naturellement, sans nul enseignement spécial. Entre la morale et la politesse il y a cette différence que la première règle les pensées et les actions importantes, tandis que la seconde ne s'occupe que des formes. Mais comment les formes ne seraient-elles pas déterminées par les pensées et les habitudes, si les formes n'étaient l'objet d'un enseignement distinct ?

Toute la politesse générale consiste en définitive à donner constamment au prochain des témoignages de bienveillance, à sacrifier dans une certaine mesure nos propres commodités à celles d'autrui. C'est ce que ferait naturellement et de bonne foi un homme animé

quité n'est autre chose que la règle fondée sur les considérations d'égalité entre les hommes. Être équitable, c'est attribuer aux divers individus des droits et des devoirs égaux. Donner à l'initiative et à l'activité de chacun un champ égal, c'est le moyen de développer la plus grande somme de vie possible. Là est le but.

De même il importe au plus haut degré que chacun soit libre ; qu'aucune activité ne soit indûment comprimée, afin de développer la plus grande somme de vie. De même il importe que les hommes s'aiment et s'aident le plus possible les uns les autres, parce que c'est la condition dans laquelle ils développent la plus grande somme de vie. Mais ni la justice, ni le droit, ni l'équité, ni la liberté, ni la fraternité ou charité ne sont le but et la fin : ce sont les relations et conditions par lesquelles on y arrive, des moyens ou principes secondaires.

d'une charité parfaite. Il éviterait de même les mots, les tons, les manières désagréables et s'efforcerait de plaire, d'inspirer aux autres la bienveillance qu'il ressentirait lui-même. Il est utile du reste que, lors même qu'on n'éprouve pas cette parfaite charité, les relations quotidiennes que les hommes ont entre eux en conservent une image, une empreinte, même affaiblie, un souvenir, pour leur rappeler sans cesse ce qu'ils devraient être les uns pour les autres.

Outre la politesse générale, qui est un semblant de mise en pratique de la morale, il y a une politesse spéciale fondée sur l'ordre social établi, qui assigne à chacun une place et un rang, qui donne ou refuse les distinctions sociales. Cette seconde partie de la politesse, qui était considérable dans les anciennes sociétés classées, tend à disparaître dans les sociétés modernes, sous l'influence d'un penchant démocratique plus violent qu'éclairé. Les jeunes gens haïssent cette politesse, parce qu'elle leur impose une étude et une sujétion ; les parvenus l'abhorrent, parce qu'elle leur est inconnue, parce qu'il est difficile de la bien observer lorsqu'on s'est mis un peu tard à l'étudier, et parce qu'elle établit entre eux et ceux qui sont nés des anciennes familles une distinction ineffaçable.

Cependant cette partie de la politesse est fort utile : en l'apprenant dès l'enfance, les hommes s'habituent d'avance à l'ordre social dans lequel ils doivent vivre et le respectent par coutume avant de le respecter par raison.

La connaissance de cette partie de la politesse et

l'habitude de la pratiquer se sont conservées jusqu'à nos jours dans les anciennes familles et les distinguent des nouvelles. C'est une espèce de signe maçonnique auquel se reconnaissent entre elles les personnes bien élevées : c'est le sceau que la mère leur a imprimé dès l'enfance et que rien ne saurait remplacer, ni suppléer. Ces familles possèdent aussi plus complétement et pratiquent beaucoup mieux que les nouvelles la politesse générale. — Entre l'homme bien élevé et l'homme qui a commencé tard l'étude de la politesse, il y a toujours cette différence que le dernier ne l'apprend presque jamais à fond, la pratique avec gêne et roideur en public et l'oublie dans les détails intimes de la vie, tandis que l'homme bien élevé la pratique avec aisance, constamment, en tout temps, en tout lieu et devant toutes personnes, sans jamais l'exagérer. Le parvenu croit que, en pratiquant la politesse, il fait une concession aux faiblesses et aux préjugés du monde : l'homme bien élevé sait le prix de la politesse ; il n'ignore pas que mépriser le savoir-vivre pour se livrer aux penchants de l'instinct, c'est s'exposer presque sûrement à vivre mal et malheureux.

La politesse s'apprend et se pratique par coutume, mais toutes ses pratiques sont fondées sur des idées et des raisonnements qu'il y a lieu d'examiner et de formuler à nouveau, à l'usage des sociétés modernes. Ce sera quelque jour la matière de travaux vastes, piquants, aussi intéressants qu'utiles, qui exigent un esprit juste et réfléchi, la connaissance du monde, une grande maturité de jugement, en un mot du savoir

vivre. Mais ce travail ne pourra être entrepris avec succès que plus tard, quand l'évolution que font actuellement les sociétés modernes sera plus avancée.

Lorsque ces sociétés seront définitivement constituées sur leur nouvelle base, elles auront sans doute leur étiquette propre, fondée sur les distinctions éternelles de l'âge, du mérite et du rang : elles sortiront de la confusion où on est tombé pour avoir détruit les anciennes formes sociales, qui étaient complètes, avant de les avoir remplacées : elles comprendront que les distinctions consacrées par l'étiquette sont un stimulant énergique dont on peut tirer un grand parti pour augmenter l'action et la vie, parce que ces distinctions satisfont un désir fondamental, qui ne périt jamais dans l'âme de l'homme.

La politesse de l'avenir se distinguera de celle du passé, en ce sens surtout que celle-ci fondait ses distinctions sur une hiérarchie immobile, tandis que l'avenir les fondera sur les résultats du concours auquel tous sont appelés.

La politesse est la loi, la règle unique des conversations entre les personnes de tout rang, de tout âge, de tout sexe et de toute éducation, aux heures de repos, lorsqu'elles communiquent les unes avec les autres pour jouir ensemble du plaisir de la société. Chacun, selon sa situation et son goût, se forme un cercle de relations, de manière à profiter le plus qu'il peut de la communication avec ses semblables, et le ton, ainsi que la matière des conversations sont aussi variés que les cercles de la société sont nombreux. Mais quelque

variées que soient les conversations, elles sont susceptibles de règle générale, puisqu'elles ont pour fin commune de plaire et de servir.

Toute conversation de ce genre ne peut intéresser et durer qu'à la condition de rouler sur une matière qui soit d'intérêt commun pour ceux qui conversent. Les premières matières d'intérêt commun entre personnes qui ne se connaissent pas sont, comme on dit, la pluie et le beau temps, l'état présent du climat et de la santé générale ; puis viennent les nouvelles du jour qui sont publiques : ensuite tout ce qui touche aux intérêts communs et à l'éducation générale des hommes, politique, philosophie, religion, arts et littérature : enfin entre personnes qui se connaissent beaucoup et qui ont des relations intimes, on parle d'intérêts privés. Tel est l'ordre logique que suivent les matières de conversation selon que ceux qui y prennent part se connaissent ou se sont pratiqués davantage. Entre gens de la même profession, la conversation peut naturellement devenir professionnelle.

La règle générale est de chercher dans la conversation à plaire au prochain et, s'il se peut, à lui être utile. Pour lui plaire, on cherche ou on laisse venir la matière de conversation qui est le plus de son goût : on ne tente pas de lui imposer violemment une opinion ou une instruction qui pourraient le blesser, sans avoir pour lui aucune basse complaisance : il suffit d'exprimer sa pensée avec mesure et modération, sans insister, si l'on trouve de la résistance, en se souvenant toujours que l'objet principal de la conver-

sation est de récréer. Faire parler son interlocuteur de ce qu'il sait bien et le faire briller par conséquent, est presque toujours un moyen sûr de lui plaire et de retirer quelque fruit de sa conversation.

Il ne convient d'exposer soi-même avec force ses opinions et ce que l'on sait qu'autant qu'on voit chez les interlocuteurs de l'intérêt pour les opinions ou les faits que l'on expose. Dès qu'on sent que leur attention languit, on doit s'arrêter. Il ne convient pas, du reste, on le comprend sans peine, de parler de toutes choses avec toutes personnes.

On ne doit parler de son métier qu'aux gens du même métier ou à ceux qui s'y intéressent, et de ses intérêts qu'à ceux qui y prennent part, lesquels sont toujours en très-petit nombre.

Les gens insupportables dans une conversation générale, sont ceux qui parlent toujours d'eux-mêmes, toujours des mêmes choses, ou de choses qui n'intéressent qu'un petit nombre des assistants, ou qui en parlent trop longtemps, ou qui prétendent imposer leurs opinions.

La médisance est un sujet trop ordinaire de conversation et elle intéresse la plupart des assistants, parce qu'elle flatte la vanité humaine qui aime à triompher des faiblesses du prochain. Cependant elle est un signe infaillible de défaut de savoir-vivre, de stérilité d'esprit et de pauvreté de cœur : elle tend à empoisonner le plaisir que chacun de nous peut retirer de la société de ses semblables.

Les personnes qui n'ont ni savoir-vivre, ni usage du

monde, tombent dans la médisance par un penchant naturel. Elles y trouvent un sujet de conversation facile, qui intéresse la curiosité et permet de faire briller leur esprit à peu de frais. Quoi de plus facile, en effet, que d'improviser des épigrammes contre le prochain? Les médisants ne prennent pas garde que, si chacun les imite, la société devient impossible, parce que les fausses démonstrations d'amitié et de considération par lesquelles ils pensent éblouir leurs victimes ne suffisent jamais à cacher pour toujours ce qui a été dit; que la calomnie est presque inséparable de la médisance ; qu'un cercle composé de personnes qui pensent toutes mal les unes des autres et qui savent que les autres pensent mal d'elles ne peut manquer d'être insupportable. Mieux vaut mille fois rester seul que de fréquenter une telle société pour assister aux explications, aux ruptures, aux emportements dont elle est chaque jour le théâtre, et d'en rapporter chez soi la haine et le mépris de ses semblables. — C'est donc à bon droit que la médisance est proscrite de toutes les sociétés un peu distinguées comme provinciale et de mauvais goût, digne seulement de gens sans savoir-vivre, qui parlent sans réfléchir à la portée de leurs paroles.

La médisance atteste la stérilité d'esprit de ceux qui s'y livrent : elle prouve, en effet, qu'ils n'ont pas dans leur imagination et leur mémoire assez de ressources pour faire naître une conversation attrayante et d'intérêt général ; pour avoir, comme on dit, de l'esprit, sans que la malice de leurs auditeurs en fasse les frais.

Une personne instruite et d'une imagination un peu vive trouve toujours, pour peu qu'elle soit soutenue par ses interlocuteurs, de quoi entretenir une société, quelquefois même en donnant et en acquérant quelque chose.

La médisance atteste la pauvreté de cœur, parce qu'elle s'attaque aux absents et s'étale dans l'espérance qu'ils seront toujours absents, c'est-à-dire que personne ne leur rapportera ce qui a été dit d'eux : elle entraîne après elle l'usage des fausses démonstrations, du mensonge, qui est le vice bas et honteux par excellence. Elle pense faire le mal en sûreté, à couvert et n'est, en définitive, qu'un premier degré de la trahison.

Il ne faut pas confondre avec la médisance, qui se cache et cherche avec avidité les scandales, la dignité franche qui ne peut supporter la société de ceux qui commettent certains manquements et qui exprime hautement son opinion. Cette franchise trop rare, loin de nuire à la société, la rend plus sûre et plus agréable, parce qu'elle est aussi indulgente pour les petits défauts que sévère pour les fautes graves.

On sent d'ailleurs que celui qui, au risque de quelques désagréments personnels, ne craint pas d'exprimer toute sa pensée, n'est pas incliné au mensonge et que, s'il ose refuser certaines sociétés, il a de l'estime pour celle qu'il accepte.

Les conteurs d'histoires, les diseurs de bons mots, les plaisants de profession, sont les baladins de la société et l'amusent quelquefois ; mais ils y restent nécessairement isolés et comme étrangers, parce que chacun

les fuit et les craint. S'ils sont inoffensifs, on les accepte volontiers, mais sans considération, et c'est un triste signe pour un cercle qu'ils y soient nécessaires.

La conversation des oisifs, de ceux qui s'appellent modestement « le monde », est difficile à supporter et a peu d'attrait, parce qu'elle a pour thème à peu près obligé les divertissements publics, tels que spectacles, bals, entrées, revues et les nouvelles de la vanité ou de la mode. Cette conversation se borne à un babil tellement superficiel que toute l'imagination concevable ne peut réussir à le rendre intéressant.

Les choses d'intérêt général humain ou social sont le thème naturel d'une conversation à laquelle tous puissent prendre part avec agrément et utilité, mais ces conversations ne sont agréables et instructives qu'avec des interlocuteurs un peu habitués à penser et à voir les choses de la vie par le côté sérieux. Il est remarquable que la plupart des personnes laborieuses, quelle que soit d'ailleurs leur condition, sont dans ce cas, toutes les fois qu'elles ne sont pas aveuglées par la vanité et pleines d'elles-mêmes. Car si le *moi* est toujours haïssable, il l'est infiniment plus dans la conversation que partout ailleurs. La conversation exige des rapports de bienveillance et un grand respect pour la personne de ceux auxquels on parle : elle n'est agréable qu'autant que celui qui parle songe presque toujours aux autres et rarement à lui.

Les cercles de conversation sont variés à l'infini et presque sans nombre. Chaque homme est appelé, par les événements de la vie, à en pratiquer plusieurs, de

tons et de manières différentes, avec des mélanges divers de bien et de mal. Il peut passer partout impunément s'il conserve toujours la droiture dans les relations, la liberté, l'aisance, l'indépendance dans les manières; s'il sait ne pas être trop curieux des choses qui ne le concernent pas, être indulgent pour le prochain, ne pas donner de conseils sans qu'on les lui demande sérieusement, ne pas soutenir ses opinions jusqu'à la contradiction, ne pas montrer tout ce qu'il sait et avouer franchement ce qu'il ignore, écouter beaucoup et ne parler que pour l'agrément de ceux qui l'écoutent.

Quant au choix d'une société, il convient d'assister toujours à la meilleure, à celle de laquelle on peut apprendre. Chercher des sociétés inférieures pour y occuper le premier rang, c'est céder à la vanité : les chercher pour s'affranchir de certaines manières, c'est céder à la paresse. C'est avec raison que l'on juge un individu par la société qu'il fréquente et par celle qu'il recherche.

ÉTUDE VIII

DE LA HIÉRARCHIE RATIONNELLE DES SOCIÉTÉS MODERNES

« La nature n'a rien fait d'égal. Sa loi souveraine est la subordination et la dépendance. »

VAUVENARGUES.

Les opinions qui règnent dans un groupe d'hommes quelconque sur les arrangements politiques proprement dits ont certainement une grande importance ; mais elles n'entrent que pour une part assez peu considérable dans la formation de l'opinion collective. Les opinions relatives à la constitution de la famille occupent une place plus considérable dans l'intimité de la vie ; mais elle ne la remplissent pas tout entière, et celles relatives à la morale générale seraient elles-mêmes incomplètes, si l'on n'apportait une attention soutenue dans les appréciations des personnes et des choses que l'on fait chaque jour. Les opinions qui touchent à ces appréciations sont très-nombreuses et portent sur des objets très-variés. Nous n'examinerons ici que celles qui se rapportent à trois points, savoir : 1° à la hiérarchie sociale ; 2° au mérite considéré relativement à l'aptitude aux fonctions du gouvernement ; 3° au mérite en lui-même et relativement aux droits qu'il donne à la considéra-

tion publique. Ces opinions diverses se rapportent en définitive à un seul objet, qui est la hiérarchie rationnelle ou idéale de la société.

I

Il y a deux hiérarchies, correspondant chacune à l'un des deux pouvoirs qui régissent toute société : la hiérarchie matérielle en quelque sorte constituée par l'arrangement des fonctions et la hiérarchie d'opinion déterminée par le degré de considération accordé à chacun. Ces deux hiérarchies tendent sans cesse à se rapprocher, comme les deux pouvoirs, et, comme eux, jamais ne se confondent : lorsqu'elles s'éloignent l'une de l'autre, on peut dire que de grands changements deviennent imminents; lors, au contraire, qu'elles se rapprochent, on peut affirmer que la société se trouve dans un état plus normal et est appelée à jouir d'un calme plus durable.

Étudions d'abord l'opinion quant à la hiérarchie matérielle, à celle qui résulte de l'arrangement des fonctions.

Considérées au point de vue général et abstrait, toutes les fonctions utiles à la société sont égales : il n'y a nulle différence entre elles pour l'homme moral auquel toutes sont accessibles et dans chacune desquelles il peut remplir tous ses devoirs. Mais il ne peut en être de même dans l'ordre matériel : il y a des fonctions dominantes ou dirigeantes et des fonctions subordon-

nées par la nature même des choses, une hiérarchie, un ordre que l'on ne peut méconnaître même dans l'extrême idéal de la démocratie, sous l'empire de la liberté la plus étendue, de l'égalité la plus complète, de la fraternité la plus ardente que nous puissions concevoir.

Les fonctions dominantes sont celles qui impriment le mouvement aux autres, qui commandent et dirigent l'activité des fonctions subordonnées. Ainsi la fonction de celui qui enseigne est et sera toujours supérieure (dans les limites de l'enseignement, bien entendu), à la fonction de celui qui est enseigné ; celle de l'officier est et sera toujours supérieure à celle du soldat, celle de l'entrepreneur d'industrie est supérieure à celle de l'ouvrier qu'il emploie, etc. Aucune révolution ne peut détruire cette hiérarchie naturelle et nécessaire, contemporaine de la société et destinée à durer autant qu'elle.

Mais il y a des hiérarchies arbitraires que les révolutions peuvent changer, parce qu'elles dépendent simplement d'un certain état social et d'une certaine opinion. Telle était la hiérarchie des castes orientales; telle la hiérarchie féodale ; telle encore la hiérarchie gréco-latine qui a laissé dans l'opinion des peuples modernes des racines encore vivantes.

Dans la société gréco-romaine, il y avait des hommes libres et des esclaves exerçant des fonctions distinctes, dont les unes étaient réputées libérales et les autres serviles. Comme il existe un rapport de subordination nécessaire et permanent entre l'esclave et le

maître, on avait étendu l'idée de cette subordination à la fonction elle-même. Ainsi les fonctions de l'homme libre étaient celles du sacerdoce, du gouvernement, de la justice et de la guerre, auxquelles on joignait la culture des lettres et des arts. De toutes les fonctions industrielles, l'agriculture seule fut, à certaines époques, réputée libérale : les métiers manuels furent réservés aux esclaves et, par un renversement de tout l'ordre rationnel des choses, les esclaves furent souvent chargés de l'enseignement, dans les temps de désordre et de décadence. Des affranchis, classe intermédiaire entre l'homme né libre et l'esclave, occupaient les fonctions supérieures de l'industrie, faisaient le commerce, exerçaient la médecine et quelques autres fonctions.

Il ne serait pas difficile de trouver dans l'opinion des hommes de notre temps des traces de cette division en trois classes de la société antique. On professe encore publiquement la théorie mère sur laquelle cette hiérarchie était fondée, savoir : « que le loisir est nécessaire pour acquérir l'instruction et devenir capable d'exercer les fonctions publiques ; que ces fonctions, qui se rapportent à l'âme et au gouvernement des hommes, sont plus élevées que les fonctions industrielles et médicales qui s'appliquent uniquement au corps ; qu'il est juste, par conséquent, que ceux qui exercent les fonctions supérieures ou nobles soient affranchis de travail manuel et se gardent purs de l'exercice des autres fonctions ; qu'il est juste enfin que les fonctions nobles soient exercées par une classe d'oisifs éclairés, libres

des soucis matériels de l'existence, sans que jamais ceux qui exercent les fonctions serviles ou demi-serviles puissent s'y élever. »

Cette opinion, si ancienne et si profondément enracinée dans nos mœurs, ne soutient pas un instant l'examen. Il est bon que l'homme soit affranchi des soucis matériels de l'existence lorsqu'il s'en est affranchi par lui-même, qu'il les connaît, et profite de ses loisirs pour s'appliquer aux travaux de la pensée ; mais jusqu'à présent, c'est par exception seulement que les hommes ont occupé de cette manière la liberté qu'ils avaient conquise ou dans laquelle ils étaient nés. Ils ont généralement préféré l'oisiveté qui, dans quelque condition qu'elle se rencontre, est une cause de corruption et de désordre.

L'oisiveté est surtout fatale à la culture de l'âme, dont les facultés s'exercent par l'action au moins autant que par la réflexion et ont besoin de s'appliquer à quelque objet. L'expérience nous enseigne que, loin de s'attacher exclusivement à discipliner son âme et à se rendre meilleur, l'oisif est celui qui cède et s'abandonne le plus facilement aux appétits exagérés par l'imagination. Une classe d'oisifs serait la classe la moins propre à l'exercice du pouvoir politique; car l'oisif, et surtout l'oisif de naissance, que l'on considère aujourd'hui comme propre à tout, n'est, en réalité, propre à rien.

Il n'est pas vrai d'ailleurs, comme on le croit vulgairement, que les fonctions politiques soient dominantes par nature et priment les autres nécessairement.

On ne peut nier qu'elles n'exercent un contrôle sur toutes les autres, mais le contrôle est réciproque dans un système électif. L'électeur est même supérieur à l'élu, puisque le premier donne le mandat et que le second le reçoit, de telle sorte que l'autorité suprême n'est personnifiée en aucun citoyen, parce qu'elle réside en tous.

Le fonctionnaire public fidèle à son devoir n'exerce une autorité dominante que dans les limites de sa fonction, comme le propriétaire : dans ces limites mêmes, la domination du fonctionnaire public est déléguée, temporaire, sujette au contrôle de personnes déterminées : ses actes sont toujours discutables. Au contraire, la fonction exercée sous l'empire de la liberté, soit dans l'industrie, soit dans les services appropriables, appartient en propre à celui qui l'exerce et peut être transmise à ses enfants, sans qu'il soit nécessaire de solliciter ou de demander l'agrément de qui que ce soit : le fonctionnaire libre peut quitter sa profession quand il veut, comme il peut la conserver toute sa vie ; il peut modifier ses attributions, les étendre ou les restreindre, à volonté. Si les fonctions de tout ordre sont égales moralement, comme elles doivent l'être dans un état social régulier, les fonctions libres restent supérieures, parce qu'elles assurent mieux l'indépendance de celui qui les remplit et aussi parce qu'elles exercent à un plus haut degré l'ensemble de ses facultés.

Les fonctions libres sont encore supérieures sous un autre rapport : si elles sont exemptes du contrôle de telle ou telle personne déterminée, c'est parce qu'elles

sont incessamment contrôlées par le public. Dans ces fonctions, la responsabilité est certaine, inévitable : quelle que soit la position que chacun occupe dans cette portion de la hiérarchie, on peut être assuré que nul n'en est plus digne que lui : s'il n'occupe pas une position plus haute, il ne peut s'en prendre qu'à lui-même : s'il fait pour s'élever des efforts méritoires, il peut compter que nul caprice d'autrui ne lui ravira sa récompense. Dans les fonctions déléguées, au contraire, le fonctionnaire indigne et incapable peut conserver sa position, tandis que le fonctionnaire digne et capable peut être privé de la sienne : l'avancement dépend, non du mérite et du travail directement, mais surtout du jugement d'autrui. Dans les fonctions libres, l'avancement est un signe à peu près certain de travail et d'intelligence : dans les fonctions déléguées, l'avancement peut avoir lieu et a lieu bien souvent sans intelligence et sans travail.

En réalité donc, s'il y avait supériorité morale des fonctions d'un ordre sur celles de l'autre, cette supériorité devrait être attribuée aux fonctions libres et non aux fonctions déléguées.

Il est remarquable que les fonctions que nous appelons *libres* parce qu'en effet le travail et la récompense auxquels elles donnent lieu sont déterminés par la volonté libre, sans coaction d'aucune sorte, sont justement les anciennes fonctions serviles. Les fonctions déléguées sont à peu près celles que l'on considérait autrefois comme libérales exclusivement. Cette simple observation montre bien la profondeur de la révolu-

tion opérée depuis quelques siècles dans la société et la différence radicale qui existe entre les arrangements sociaux de l'antiquité et ceux des temps modernes.

II

Il importe assez peu, du reste, de chercher laquelle des deux branches de fonctions sociales peut être à bon droit regardée comme supérieure à l'autre, puisque, si on les considère de haut, elles sont égales et que le mérite de chaque individu doit être apprécié, non d'après la fonction qu'il remplit, mais d'après la manière dont il s'acquitte des devoirs qu'elle lui impose. Il importe davantage de rechercher où se trouvent les meilleures conditions d'aptitude aux fonctions déléguées; car si tous peuvent y concourir et y être appelés, si tous participent à l'élection, il est d'intérêt collectif que l'opinion générale soit aussi éclairée que possible, afin qu'elle fasse de bons choix.

Les fonctions de gouvernement sont d'administrer et de juger. Pour bien juger, il faut posséder une connaissance profonde des lois suivant lesquelles sont établis les arrangements sociaux et des obligations qui en résultent : pour bien administrer, il faut avoir une idée nette du but auquel on tend et des moyens de l'atteindre, de la résolution, jointe à une grande expérience de la vie et des hommes. Ainsi, pour bien remplir les fonctions de gouvernement, il faut posséder un jugement sain, un esprit élevé, fin et patient,

capable de comprendre et de bien embrasser des rapports très-complexes et la science du mécanisme social : il faut posséder en outre de l'activité, de la vigilance, de la décision dans le caractère et par-dessus tout être animé d'un sentiment vif et dominant du devoir, que tout mandat impose au mandataire, de servir d'autres intérêts que les siens. Essayons de chercher quelles sont les conditions dans lesquelles il est le plus facile de rencontrer et de réunir ces qualités, quelles sont les conditions dans lesquelles elles peuvent le mieux s'acquérir et se conserver.

Deux grands systèmes de recrutement des fonctionnaires délégués se présentent tout d'abord à l'esprit et, en premier lieu, celui de la caste hindoue, égyptienne et platonicienne. Élever un certain nombre de jeunes gens pour les fonctions publiques dans des familles de fonctionnaires publics, c'est, à ce qu'il semble au premier abord, le meilleur moyen d'avoir d'excellents fonctionnaires. Ou, si le système des castes présente l'inconvénient de produire des enfants semblables à leurs pères, on peut appeler tous les jeunes gens à concourir et les préparer à l'exercice des fonctions publiques par un enseignement en forme dont les résultats soient constatés par une suite d'épreuves et d'examens. C'est le système chinois qui a fait de grands progrès en France et dans divers États de l'Europe.

Les deux systèmes présentent un même défaut, qui est très-grave : ils supposent le fonctionnaire contrôlé par la force des choses, soumis à une responsabilité

naturelle et inévitable qui n'existe pas pour lui. Il existe, au contraire, une opposition radicale et permanente entre les devoirs du fonctionnaire et ses intérêts, soit comme individu, soit comme chef de famille : à tous les instants de sa vie, le fonctionnaire peut sacrifier l'intérêt public à son intérêt privé. Il est fort à craindre que celui-ci, fondé sur les appétits et les sentiments les plus intimes de la personnalité humaine, ne l'emporte à la longue sur le devoir qui s'appuie sur des sentiments plus élevés, mais moins spontanés, moins immédiats, moins actifs.

Cette prédominance de l'intérêt privé, probable lorsque l'on considère l'individu isolé, devient certaine lorsque l'on considère un corps nombreux de fonctionnaires héréditaires ou nommés à vie, ayant, par conséquent, des intérêts privés communs opposés à des devoirs communs, vivant entre eux et se dispensant les uns aux autres cette considération qui est si indispensable à l'individu dans le cercle restreint où s'écoule sa vie. Alors, en effet, aux tentations des appétits privés, vient se joindre un esprit de corps qui érige en devoir l'intérêt commun des fonctionnaires et le fait prévaloir sur le devoir de la fonction, sur le devoir social.

Les castes et le mandarinat produisent inévitablement chez les fonctionnaires une tradition puissante et tenace, mais immobile; une tradition routinière, aveugle, opposée à tout changement et par cela même au mouvement social. L'appétit prédominant chez l'homme placé hors de la responsabilité naturelle est la paresse : la paresse engendre l'irréflexion, la routine, la lenteur,

l'apathie, qui caractérisent à un si haut degré tous les corps de fonctionnaires à vie. En peu de temps, sous ces deux systèmes, les fonctions de gouvernement se trouvent remplies machinalement, sans activité, sans vigilance, sans esprit public, au profit de quelques intérêts particuliers.

Un autre inconvénient des deux systèmes dont nous venons de parler, c'est qu'ils désintéressent de la chose publique la masse de la population et abaissent nécessairement chez elle ou empêchent de se développer le sentiment social.

Un système dans lequel les principales et la plupart des fonctions de gouvernement sont électives et temporaires; où nulle fonction publique n'est viagère; où l'hérédité, toute facultative, est réservée uniquement aux fonctions industrielles et à celles qui rendent des services appropriables, est infiniment préférable aux castes et au mandarinat, mais plus difficile à établir et à maintenir. Il est préférable, parce qu'il prévient la routine et ne la laisse pas pénétrer trop avant dans les habitudes des fonctionnaires; parce qu'il les empêche de contracter un esprit de corps isolé, contraire à l'intérêt collectif et à l'opinion publique; il est préférable enfin parce qu'il place les fonctionnaires publics sous le contrôle de l'opinion et leur offre la considération de leurs concitoyens des fonctions libres comme récompense du devoir accompli.

Voyons maintenant quelles considérations générales peuvent, sous l'empire de ce système, diriger dans leurs

choix ceux qui sont appelés à déléguer les fonctions de gouvernement.

Avant tout, ils doivent avoir une idée nette du but de leur élection, qui est de choisir un homme propre à remplir une fonction déterminée. La moralité, le sentiment du devoir, sont nécessaires dans toutes; la capacité, ou tout au moins l'aptitude spéciale, dans chacune d'elles. Voilà des vérités tellement simples qu'elles sont triviales : elles ont cependant été méconnues en France et ailleurs par des milliers d'électeurs qui considéraient la nomination aux fonctions publiques comme une distinction qu'ils avaient la faculté de conférer à toute espèce de mérite ou de sympathie, sans conséquence.

Pour bien choisir un homme propre à remplir une fonction déterminée, il faut avoir une notion générale exacte de la fonction et savoir quelque peu apprécier les hommes. Les fonctions déléguées ont pour fin le règlement général de la société et l'administration de ses intérêts collectifs : elles demandent donc des hommes qui aient une connaissance générale de la société et capables de bien administrer. On peut être guidé dans les choix qu'on fait par des considérations personnelles : on se laisse guider aussi, le plus souvent, par des considérations générales plus ou moins réfléchies, fondées sur la profession qu'exercent ceux entre lesquels on est appelé à choisir. Dès que les fonctionnaires publics peuvent être pris indifféremment dans toutes les professions, cherchons si, entre celles-ci, il en est qui préparent plus ou

moins ceux qui les exercent aux fonctions de gouvernement.

III

Il est constant que tout homme contracte dans l'exercice d'une profession des habitudes spéciales, un esprit et un point d'honneur particuliers. Comme les métiers manuels déforment souvent le corps, en ce sens qu'ils développent certains muscles plus que les autres, les professions en général déforment l'esprit à la longue en exerçant certaines facultés plus que les autres et lui font perdre souvent cet équilibre qui constitue la beauté morale et intellectuelle, comme l'harmonie des formes constitue la beauté physique. Sans doute cette influence des professions sur ceux qui les exercent n'est ni sans mesure, ni sans exception, ni sans remède : avec de l'art et du travail, l'homme peut lutter contre elle au point de la rendre presque imperceptible : mais jusqu'à présent un petit nombre d'individus seulement se sont montrés capables de cet effort : le grand nombre a cédé et reçu l'empreinte. — Jetons un coup d'œil rapide sur la nature de l'influence qu'exerce chaque profession par les habitudes qu'elle donne et commençons par celles que l'antiquité réservait exclusivement aux hommes libres.

Le sacerdoce a été la première fonction dominante, et au sacerdoce on peut joindre l'enseignement scientifique qui y a longtemps été attaché. Le prêtre et le

savant, bien qu'ils procèdent aujourd'hui par des méthodes différentes, passent leur vie à considérer les choses de ce monde au point de vue abstrait et général. Soit qu'ils aient formé et vérifié eux-mêmes les opinions qu'ils professent, soit qu'ils les aient reçues d'autrui, ils n'admettent guère sur ce point ni discussion, ni doute, ni transaction. Le savant de profession d'ailleurs, occupé le plus souvent d'une branche particulière de la science dont l'objet est autre que la société, s'éloigne par ses travaux mêmes de la connaissance des hommes et des arrangements sociaux, et reste éloigné surtout de la pratique politique. Le prêtre et le savant, habitués à jouir d'une certaine supériorité sur les autres hommes, sont naturellement enclins à l'orgueil et aux susceptibilités, aux faiblesses que l'orgueil enfante. Le prêtre y est d'autant plus exposé que les fonctions qu'il exerce sont dirigeantes et dominantes; qu'il est un intermédiaire entre les hommes et Dieu, intermédiaire tellement puissant et respecté qu'un grand nombre de personnes, renonçant à toute espèce de travail et de réflexion, ne veulent connaître Dieu et sa loi que par la parole du prêtre. On remarque aussi fréquemment chez celui-ci un esprit de corps tenace et implacable, la discipline inexorable d'une société secrète qui marche à un but particulier différent du but social et qui cherche la domination pour elle-même. Le prêtre, comme le savant, a des habitudes de subtilité métaphysique par lesquelles il se trouve exposé au scepticisme moral. Le prêtre est soumis en outre à une influence corruptrice

par le contact de toutes les corruptions dont il est le confident et par le pouvoir aussi absolu qu'irresponsable qu'il exerce sur les âmes. Cet ensemble d'habitudes d'esprit et de cœur rend le prêtre et le savant peu propres à exercer les fonctions de gouvernement les plus élevées, celles de législateur, par exemple : mais le prêtre connaît à fond les faiblesses de la nature humaine et il apprend sans cesse dans sa profession comment on persuade et domine les hommes : il se trouve par là mieux préparé qu'un autre aux négociations, lorsqu'il a d'ailleurs la connaissance et l'usage du monde.

Le militaire ne connaît pas plus que le prêtre la responsabilité ; il passe sa vie à obéir ou à commander, sans jamais discuter, ni raisonner, ni transiger : il n'a, par conséquent, nulle pratique de la liberté et de l'indépendance personnelle dont il ne peut guère connaître que le nom. S'il sait quelque chose des intérêts généraux de la société civile, c'est par hasard et par exception : rien, dans l'exercice de sa profession, ne l'appelle à les connaître et à les servir. Animé d'un esprit de corps actif, il trouve les intérêts de sa profession opposés à l'intérêt général de la société : car il gagne à faire la guerre ; il gagne à assurer ses avantages et à étendre ses priviléges dans la paix, ce qui ne peut avoir lieu qu'aux dépens de la société civile. Le militaire d'ailleurs est bien moins que le prêtre exercé aux travaux de l'intelligence ; son esprit ne travaille que par intervalles, pendant peu de temps et dans un champ fort étroit. Habitué à la discipline matérielle, disposé à l'emploi de la coaction en toutes

choses et à tout propos, le militaire considère la pensée comme une ennemie et une rebelle : lorsqu'il dit à son subordonné : « Tu raisonnes ! » il l'accuse d'un manquement et le menace. Le militaire est donc sous tous les rapports peu préparé par ses occupations à bien remplir les fonctions de gouvernement dans la société civile. Les mêmes observations peuvent avec justice s'appliquer à tous les hommes qui travaillent sous l'empire d'une hiérarchie d'autorité, comme les fonctionnaires de l'ordre administratif qui ont des habitudes d'esprit toutes militaires et sont en général bornés, impérieux, irascibles et inaccessibles au raisonnement.

Les juges ont à peu près le même esprit que les prêtres : même irresponsabilité, même habitude de décider souverainement sans jamais être contredits, d'être les interprètes et la personnification, en quelque sorte, de la loi civile, comme les prêtres sont les interprètes et se font la personnification de la loi religieuse : même esprit de corps, même orgueil : même habitude de voir l'humanité par ses plus mauvais côtés, de vivre dans une atmosphère d'infractions, de fraudes, de délits, de crimes, sans être appelés à exercer leur intelligence sur autre chose que sur les circonstances d'un fait donné et sur l'application à ce fait d'un texte donné : même inexpérience du côté pratique et sain de la vie civile.

Toutes les professions subalternes qui concourent à l'administration de la justice considèrent le juge comme leur supérieur, le flattent et le prennent pour

modèle. Toutes ces professions, fondées sur l'exercice d'un mandat, et trop souvent sur l'abus habituel de ce mandat, ont des intérêts privés opposés à l'intérêt public et sont accoutumées à sacrifier celui-ci. Comment ceux qui les exercent seraient-ils préparés au grand mandat de gouverner ou de faire des lois ?

Entre ces professions, celle d'avocat se distingue par l'ascendant qu'elle tend à prendre dans toute démocratie, ascendant presque inévitable, bien qu'il soit contraire à la raison et au bon sens. Dans l'exercice de sa profession, l'avocat est appelé à étudier vite et superficiellement des affaires de toute sorte, à les considérer par un seul côté, le côté contentieux. L'avocat s'habitue, par conséquent, à ne rien étudier à fond et sérieusement, à ne jamais considérer les choses dans leur ensemble et sous tous leurs aspects, à ne jamais chercher une décision dans la raison de décider, mais à chercher des arguments à l'appui d'une décision prise d'avance et déterminée par un intérêt privé. Appelé à soutenir tour à tour des opinions diverses et contraires, à considérer un succès momentané, une sentence favorable, comme la fin de la vie ; habitué d'ailleurs à voir cette sentence dépendre des faiblesses et des incertitudes humaines, il est naturellement porté au scepticisme sur le fond de toutes choses, tandis que la coutume de suivre une procédure invariable lui fait contracter d'incroyables superstitions de forme et de métier. Toujours sollicité, toujours sur le théâtre et en présence du public, il est aussi incliné à la vanité que le juge à l'orgueil. L'ascendant

de l'avocat sur la démocratie tient uniquement à l'art qu'il a de persuader, de flatter, de simuler ou dissimuler selon les dispositions de ceux qui l'écoutent et le besoin de la cause, et à la conviction de la multitude ignorante qu'un homme qui parle de tout facilement et avec une certaine élégance sait tout et doit être capable d'action parce qu'il est capable de parole. En somme, la profession d'avocat est celle qui prépare le moins les hommes qui l'exercent à bien remplir les fonctions de gouvernement, et cependant aucune profession n'en ouvre plus directement l'accès.

Les gens de lettres se divisent en trois classes, selon qu'ils cultivent la littérature scientifique ou celle d'imagination, ou celle des affaires. Nous avons déjà parlé des premiers, désignés souvent sous le nom de « savants », dans la seconde classe, sont les poëtes et les romanciers ; dans la troisième, les historiens, les journalistes.

Les littérateurs d'imagination vivent par profession dans un monde de fantaisie et portent leur activité sur la forme plutôt que sur le fonds, sur le style plutôt que sur la pensée : ils recherchent le trait, l'image, l'harmonie des mots plutôt que la justesse et l'étendue des idées, parce que leur succès dépend surtout de la forme. — On connaît les subtilités des grammairiens, les minuties qui occupent les érudits et les philologues. — La profession de tous les gens de lettres de cette classe exige de longs travaux solitaires, soutenus par l'espérance de la gloire ou du gain, en tout cas par l'espoir d'obtenir l'approbation

publique. De là des vanités énormes, des prétentions excessives et ridicules, d'immenses écarts de jugement incompatibles avec l'exercice utile des fonctions de gouvernement.

Les littérateurs politiques sont un peu contenus sous ce dernier rapport par le contact quotidien et le frottement du monde. Mais ils se trouvent d'ailleurs à peu près dans le cas des avocats : aussi sont-ils exposés à peu près aux mêmes tentations et aux mêmes défauts. Leurs causes sont plus hautes, plus grandes, plus durables que celles des avocats ; mais la grande affaire pour eux est de les défendre, sinon avec succès, au moins avec éclat ; résultat plus facile à obtenir par la passion et l'éloquence que par la raison et l'étude, auprès d'un public ignorant et passionné. Ces professions sont un bon apprentissage pour l'expédition des affaires, mais d'ailleurs elles préparent mal aux fonctions de gouvernement.

Les artistes, tels que peintres, sculpteurs, musiciens et acteurs, participent des défauts des gens de lettres et ont à peu près les mêmes travers : travail solitaire, vanités outrées, recherche constante de l'approbation publique, quels que soient ses caprices et ses variations.

On a dit que le meilleur moyen de perdre un État serait d'en confier le gouvernement aux philosophes : que deviendrait-il si l'on adjoignait aux philosophes les militaires, les avocats, les gens de lettres, les savants et les artistes ?

Peut-être le lecteur se scandalisera-t-il d'opinions

bien opposées à l'engouement qu'inspirent à la démocratie les gens de talent ou les gens à talent, comme on a dit quelquefois. Dieu nous préserve de contester le talent et la valeur du travail employé à l'acquérir ou le mérite que la possession de ce talent constitue! Mais quoi! de ce qu'on aura su faire un bon poëme, même épique, un admirable tableau ou un chef-d'œuvre de sculpture; de ce qu'on aura surpassé dans la polémique Voltaire ou même Pascal, suivra-t-il de là comme conséquence nécessaire qu'on soit en état de bien faire les lois et de bien gouverner les hommes? Aura-t-on le sens pratique des affaires, l'habitude d'administrer, de comprendre d'un coup d'œil un ensemble de rapports complexes, une volonté assez énergique pour prendre et maintenir une résolution difficile sur des matières ardues? En aucune manière. Il y a cent à parier contre un, au contraire, que cet homme d'un talent si brillant dans sa profession manque de toutes les qualités qui font le législateur et l'homme d'État. S'il prétend avec ardeur aux fonctions de gouvernement, cela même prouve le plus souvent son ignorance et son incomparable présomption.

Toutes les professions que nous venons d'énumérer ont d'ailleurs deux défauts communs : aucune d'elles n'exerce ni ne prépare les hommes à l'administration et elles les éloignent du travail musculaire qui est une excellente condition de santé physique, morale et intellectuelle. Toutes ces professions poussent les familles qui y sont engagées vers la dégénérescence et la mort.

Celle du médecin participe aussi à ces défauts ; elle

l'éloigne de l'administration et du gouvernement des hommes; mais au moins elle le met en contact avec leurs souffrances et le fait pénétrer dans l'intimité des gens de toutes conditions. La vie est l'objet des études du médecin et la santé la fin de ses efforts : de là un examen continu de rapports complexes. Ses travaux sont d'ailleurs incessamment contrôlés par la nature, et si sa réputation dépend de l'opinion du public, le succès ou l'insuccès de ses opérations dépend d'autre chose; ce qui lui impose toujours, au moins vis-à-vis de lui-même, une certaine responsabilité. Aussi peut-on remarquer que le médecin a l'esprit plus ouvert à l'intelligence des vérités sociales que les hommes des professions que nous venons d'énumérer : son jugement est plus sain; mais le défaut d'exercice pratique ne lui permet guère d'aborder les fonctions exécutives.

Les ouvriers et les travailleurs manuels de tout ordre sont généralement impropres aux fonctions de gouvernement, à cause de leur ignorance et de leur peu de pratique des choses et du monde. Accoutumés à lutter par des efforts continus contre les premières nécessités de la vie, ils sont réglés plutôt par une force extérieure que par leur volonté libre : contenus par le besoin, ils n'ont guère l'occasion d'apprendre la modération, et comme d'ailleurs ils sont habitués à prendre la direction d'autrui dans l'application de leur activité, ils éprouvent à un degré médiocre le sentiment de la responsabilité. Aussi, dans les spéculations sociales, leur imagination, toujours dominée, par l'idée d'autorité, est-elle sujette à s'égarer et à rêver pour la société tout entière, l'organisation de l'a-

telier dans lequel ils travaillent. Les ouvriers d'ailleurs sont tellement étrangers par leurs habitudes au travail intellectuel qui étudie, combine et met en œuvre les moyens d'atteindre un but donné, qu'ils ne le comprennent même pas, le considèrent comme nul et traitent d'oisif celui qui s'y livre. Comme le militaire, l'ouvrier est porté à ne voir entre les hommes que des rapports de commandement et d'obéissance, sans négociation, ni transaction, ni respect des volontés indépendantes; et à n'apercevoir dans la société qu'un ordre établi et maintenu par la force matérielle.

Il en est autrement des entrepreneurs d'industrie, tant agriculteurs que manufacturiers, artisans ou commerçants. Les hommes les plus humbles de cette condition se dirigent eux-mêmes et les plus élevés dirigent des centaines, des milliers d'hommes. Tous sont aguerris par une lutte pacifique, mais constante, contre les difficultés de toute sorte que présente la pratique de la liberté ; tous sont familiarisés par leurs actes de chaque jour avec l'indépendance et la responsabilité ; tous sont habitués à transiger, à négocier, à se contenir, à se modérer volontairement et à persister, malgré tous les obstacles, dans un dessein soutenu, et à se contenter pourtant d'avoir satisfait une partie de leurs désirs seulement : tous administrent des capitaux plus ou moins considérables et traitent chaque jour avec les hommes des affaires d'intérêt : tous sont exercés au travail et à la vigilance : tous sont obligés par profession de résoudre sous leur responsabilité propre quelque difficulté et souvent de chercher des combinaisons nouvelles,

d'inventer. Il n'y a donc point de classe de la société qui soit mieux initiée que celle-ci à la pratique de la vie civile et aux fonctions de gouvernement.

Malheureusement il manque aux entrepreneurs d'industrie des qualités bien nécessaires pour remplir ces fonctions. Ainsi ils n'ont guère l'habitude de s'occuper de la chose publique et de considérer les affaires de l'État comme une partie de leurs affaires propres : ils manquent d'instruction générale et politique, connaissent peu l'ensemble de l'organisation sociale et sont, sous ce rapport, inférieurs même aux avocats et aux gens de lettres. Les entrepreneurs d'industrie n'ont pas encore d'ailleurs le sentiment de leur force et de leur importance politique ; ils ne comprennent pas encore par le cœur et la foi tout l'intérêt qui les rattache aux affaires publiques et combien il leur serait facile de les diriger sans se distraire de leurs affaires privées. — Il y a un défaut plus grave que celui-ci et plus inhérent aux fonctions industrielles : c'est l'habitude de regarder les richesses comme le but unique et la fin suprême de l'homme et de considérer avant toutes choses l'intérêt pécuniaire personnel.

Toutefois, lorsque l'on songe aux antécédents historiques et que l'on pense à la situation occupée jusqu'à présent par cette classe de la société, on est disposé à penser que ses défauts actuels sont temporaires, qu'ils peuvent être corrigés par l'expérience et le temps. En effet, jusqu'à nos jours, les entrepreneurs d'industrie, successeurs en ligne directe des anciens affranchis, ont été considérés avec un dédain sincère et profond

par les hommes engagés dans les professions libérales. Quel est l'administrateur, le juge, le militaire ou même le maître d'école, qui ne regarde encore aujourd'hui le premier des entrepreneurs comme un soudra ou un vaisya, comme un homme appartenant à une classe inférieure, toléré à cause de l'ascendant et de la force que lui donne sa fortune, mais éloigné par nature et roture de toute sorte de fonction publique et même de la fréquentation des hommes destinés à ces fonctions? Quel est l'avocat, le littérateur ou l'artiste qui voie dans l'entrepreneur le plus distingué autre chose qu'un « épicier » ou un « bourgeois » dépourvu d'esprit, qui a eu par hasard le bonheur de faire ou d'administrer une grande fortune? Quel est l'homme du monde oisif et inutile qui ne regarde l'entrepreneur comme aussi inutile et plus nul que lui-même ; qui ne se croie capable de remplacer avec avantage, s'il ne le dédaignait, quelque propriétaire-agriculteur, quelque fermier, quelque manufacturier, quelque commerçant que ce soit? — De leur côté, les entrepreneurs se sont tellement habitués à occuper dans l'opinion une position subalterne qu'ils sont assez portés à se considérer eux-mêmes comme des gens sans intelligence et même parfois comme des oisifs : ils se consolent en pensant que, malgré tout, ils ont trouvé un moyen à eux, un expédient, pour faire fortune et que cette fortune leur assure souvent sur ceux qui les dédaignent une incontestable supériorité sociale. Mais à peine leur hardiesse va-t-elle depuis quelque temps jusqu'à croire que les dédaigneux des professions dites libérales ont l'esprit

chimérique, tandis qu'eux-mêmes ont l'esprit positif, puisqu'ils ont trouvé le moyen d'atteindre plus sûrement le but commun des efforts de tous, la richesse.

Telles sont les opinions et les dispositions régnantes de part et d'autre. Lorsqu'on les met en présence pour les comparer et les étudier, on aperçoit bien vite que ces opinions sont erronées et ces dispositions injustes. En effet, aucune profession n'exige un exercice plus constant de toutes les facultés de l'âme que celle d'entrepreneur ; aucune n'appelle plus instamment cette intelligence nette de rapports complexes que l'on nomme *jugement ;* aucune ne demande plus de vigilance, plus de discernement, plus d'énergie soutenue, plus d'esprit de ressource ; aucune n'engage plus profondément celui qui l'exerce dans la pratique des hommes et de la vie sociale. Quel politique, quel négociateur embrasse dans sa pensée des intérêts aussi nombreux et aussi complexes qu'un grand négociant, qu'un banquier ou qu'un manufacturier de premier ordre? Qui sait mieux que ces entrepreneurs commander avec modération et fermeté, provoquer et concilier des intérêts opposés pour les faire concourir à une fin commune, c'est-à-dire pratiquer l'art même du gouvernement ?

Il faut noter aussi que les entrepreneurs sont généralement exempts d'esprit de corps exclusif : ils ne connaissent pas les rancunes implacables et sans fin, la soif de *vendetta* sauvage qui se rencontre si fréquemment dans les classes aristocratiques. Habitués à faire chaque jour des concessions sans changer de but, à

respecter leurs engagements, à traiter avec des hommes sur lesquels ils n'exercent nul pouvoir coactif, ils sont admirablement préparés par leur profession à l'exercice des fonctions publiques dans une démocratie.

Ce qui leur manque, c'est l'instruction spéciale et l'habitude de travailler en vue d'autre chose qu'une rémunération pécuniaire. L'instruction spéciale peut être acquise rapidement avec un peu de travail : l'habitude de travailler en vue d'une rémunération non pécuniaire s'introduira bien vite entre les entrepreneurs le jour où ils se croiront sérieusement capables des fonctions publiques et seront acceptés comme tels par l'opinion. Alors, en effet, l'élection à ces fonctions devenant un véritable témoignage de confiance, constituera une rémunération honorifique : alors on comprendra mieux qu'aujourd'hui que ces fonctions ne sont pas un moyen de fortune et que celui qui les remplit se résigne d'avance à la médiocrité s'il ne possède une fortune personnelle. Ces fonctions ne doivent donner que la rémunération suffisante à la satisfaction des besoins de chaque jour, recevant d'ailleurs comme complément de salaire, non le respect mêlé de crainte qu'inspire la possession de la force, mais la considération publique. Le jour où ces fonctions, toujours plus ou moins exemptes de responsabilité directe, seraient regardées, ainsi que sous l'ancien régime, comme un moyen légitime de fortune, on verrait reparaître les abus de l'ancien régime et se propager les plus monstrueux désordres.

Les fonctions rémunérées par l'échange libre et plus

spécialement celles de l'industrie, sont les seules dans l'exercice desquelles l'acquisition d'une grande fortune soit, non-seulement excusable, mais honorable ; parce qu'elle est le but direct et principal de cette branche d'activité ; parce que les moyens d'acquérir, contrôlés sans cesse par la liberté des échanges, doivent être jusqu'à preuve contraire considérés comme légitimes et honnêtes ; enfin parce que le fonctionnaire industriel qui s'enrichit augmente la somme des richesses de la société, tandis que le fonctionnaire public ne peut s'enrichir (autrement que par l'épargne) qu'en prélevant une part plus grande sur la masse des richesses produites par l'industrie et affectées à la rémunération de tous les services.

IV

Les considérations qui précèdent nous conduisent à l'examen d'un problème qui a préoccupé la philosophie politique dans tous les temps et particulièrement dans les temps modernes, le problème de la hiérarchie générale de la société.

Toute société a besoin, pour se maintenir et croître régulièrement, comme aussi pour résister aux chocs qu'elle peut recevoir du dehors, d'une hiérarchie permanente qui détermine la place respective et la situation de chacun, non-seulement dans l'ordre des fonctions publiques, mais dans toutes les autres. L'idée d'égalité absolue et en tous sens est chimérique : une société sans hiérarchie est, comme une armée sans

officiers, une multitude, une cohue, dans laquelle les efforts individuels, loin de tendre à un but commun, se neutralisent le plus souvent les uns les autres et ne donnent en somme qu'un médiocre effet utile.

Cette question de la hiérarchie n'est autre que celle de l'aristocratie ou gouvernement des meilleurs, question fort simple en elle-même, mais que les souvenirs historiques, les préjugés, les fantaisies des modernes ont singulièrement obscurcie et voilée.

Écartons d'abord ces préjugés. On a généralement considéré l'existence de l'aristocratie comme un fait exceptionnel, créé par un artifice du législateur et fondé sur un privilége : on a considéré l'aristocratie comme une supériorité permanente et inadmissible de richesse et de pouvoir accordée à une classe de la société sans fonctions utiles, sans responsabilité, sans aucun motif sérieux en définitive et par pure fantaisie. Ceux qui ont conçu cette opinion étrange ont pris pour idéal l'aristocratie française du dernier siècle, qu'ils ont cru voir tuer de mort violente, tandis qu'elle s'est éteinte naturellement de vieillesse et de décrépitude : l'égarement des idées est allé jusqu'à concevoir une aristocratie établie par des lois expresses, par des actes réfléchis du pouvoir politique, par sympathie irréfléchie, par caprice, sans but déterminé. Cette utopie monstrueuse, issue d'une théorie creuse et sans idéal, est entrée dans la politique du premier empire français et de tous les gouvernements réactionnaires qui l'ont suivi, admirée tout haut par quelques-uns, approuvée tout bas par un plus grand nombre, par

plusieurs même qui passaient pour des penseurs profonds et des esprits très-pratiques ; elle a rencontré dans la masse du peuple une répugnance instinctive invincible ; elle a blessé le sens moral.

On ne saurait blâmer cette répugnance pour une utopie fondée sur deux énormes erreurs, l'une théorique, l'autre historique. — En principe et en théorie, il n'y a point de récompense permanente sans travail permanent et équivalent. L'utopie de la noblesse artificielle est contraire à ce principe : elle favorise l'intérêt privé immédiat de quelques familles aux dépens de l'intérêt général et permanent de la société. On comprend à la rigueur qu'une classe investie du pouvoir se laisse égarer au bout d'un certain temps par ses appétits et gouverne à la fin au profit de son intérêt propre auquel elle sacrifie l'intérêt de la société : c'est là une erreur naturelle et qui se comprend, une cause de révolution et de ruine issue du jeu spontané des passions humaines. Mais que l'on tombe dans une telle erreur sans intérêt, spéculativement et par réflexion, c'est une de ces observations inconcevables réservée à l'ignorance politique de notre temps.

L'erreur historique consiste à croire qu'une aristocratie peut être constituée par des actes du pouvoir politique, par des moyens artificiels. Le pouvoir politique peut mettre au pillage le trésor public pour constituer de grandes fortunes ; il peut créer des décorations et des titres destinés à figurer dans de solennelles parades ; il peut exempter quelques familles de certaines charges ou leur assurer certains avantages

déterminés ; mais il ne saurait créer une aristocratie. Toutes les aristocraties qui ont existé depuis l'origine du monde se sont établies par elles-mêmes, par une supériorité de force propre et par des services rendus à la chose publique : elles sont nées sans qu'on s'en aperçût en quelque sorte et presque sans s'en apercevoir elles-mêmes.

Essayons de poser et de résoudre cette question délicate de l'aristocratie en peu de mots et par l'évidence des choses : cherchons l'aristocratie légitime et naturelle des sociétés modernes et, puisqu'on le veut, regardons le passé pour comprendre l'avenir.

Comment s'était formée l'ancienne aristocratie ?

Des armées barbares étaient venues camper sur le territoire européen et briser les liens administratifs qui avaient violemment enchaîné les peuples à l'empire romain. Par suite de l'affaiblissement du pouvoir central, les populations avaient recouru pour leur conservation et leur défense aux classes militaires, aux soldats campés dans chaque localité. Ces militaires dont la solde avait été primitivement assignée sur le revenu de certaines terres, conservèrent la possession de ces terres et s'en attribuèrent la propriété de père en fils, en échange du service militaire dont ils restèrent chargés de père en fils.

Le travail principal des sociétés étant la guerre, durant tout le moyen âge, les commandants militaires se trouvèrent les chefs naturels de la société dont la hiérarchie fut militaire. Le clergé, constituant par sa fonction même un pouvoir spirituel, eut aussi dans

cette hiérarchie un rôle dominant. Mais cette double aristocratie militaire et cléricale, à laquelle plus tard les gens de loi vinrent s'adjoindre, ne fut établie ni par la fantaisie du législateur, ni sur un plan arrêté d'avance : elle naquit de l'arrangement même des fonctions sociales, du travail collectif.

Dans les sociétés modernes, la guerre n'est pas (les militaires eux-mêmes doivent en convenir) l'occupation constante et principale des peuples, et le pouvoir spirituel n'est plus enfermé dans les limites de la hiérarchie ecclésiastique ou judiciaire. On peut conclure de ces deux faits évidents et reconnus que la hiérarchie des sociétés modernes ne peut être ni militaire, ni cléricale. Quelque nombreuses que soient les armées modernes, elles n'embrassent plus dans leurs cadres la totalité de la population : on a multiplié la force que l'on peut obtenir d'un nombre de soldats donné par une discipline qui exclut absolument l'indépendance féodale, en faisant de l'état militaire une profession distincte qui sépare l'armée du reste de la société. On fait la guerre aujourd'hui par accident et par exception, avec de grandes masses d'hommes mobiles, exactement soumises dans leurs mouvements à l'impulsion d'une pensée unique : toutes ces conditions excluent, même de l'armée, l'ancienne hiérarchie. Ajoutons que depuis que les services militaires et ecclésiastiques sont rémunérés en monnaie et non plus en terres, il est plus absurde que jamais de constituer le clergé et l'armée en aristocratie territoriale.

Voyons maintenant quelle est la hiérarchie naturelle

des sociétés modernes. Les chercheurs d'aristocratie ont cru en découvrir une dans la possession de la terre. La terre, en effet, se distingue des autres richesses par certains caractères : mais depuis qu'elle est devenue librement échangeable, au même titre que toutes les autres richesses, l'homme en a été détaché et le propriétaire foncier ne se distingue des autres capitalistes que par quelques intérêts particuliers liés à la possession de la terre et qui cessent d'exister pour lui dès qu'il cesse d'être propriétaire. Ces interêts temporaires et particuliers par leur nature même, et qui ne se rattachent d'ailleurs à aucun service social déterminé, ne sauraient servir de base à la constitution d'une aristocratie.

Mais si l'on considère sans préjugés les sociétés modernes, on voit que la paix est leur idéal ; que le pouvoir spirituel y réside directement dans l'opinion publique et que la fonction principale est l'industrie, qui subvient aux besoins de chaque jour et assure la domination de l'homme sur le monde matériel. La hiérarchie dominante doit donc y être industrielle et l'aristocratie industrielle également. — Quelques développements sont nécessaires pour exposer cette vérité si contraire à des opinions invétérées et encore vivaces, à des sentiments qu'une longue tradition a profondément enracinés dans les âmes.

La hiérarchie industrielle des sociétés modernes est à la fois simple et énergique. Les capitaux et les hommes, groupés par entreprises, sont dirigés par un officier qui porte le nom d'*entrepreneur*, dont l'office,

le plus souvent héréditaire, est quelquefois électif. Tout le travail industriel est ainsi divisé, groupé et combiné d'une manière uniforme : les rapports des entrepreneurs entre eux et ceux des entrepreneurs, soit avec les ouvriers, soit avec les capitalistes, également déterminés par l'échange et par des contrats ; ils sont régis par la même loi. C'est sous l'empire de cette loi que les entreprises se forment, se réunissent ou se divisent, s'étendent ou se restreignent, par le jeu des volontés libres de tous les fonctionnaires industriels. Dans cet arrangement si simple et si énergique, toute l'industrie, dominée par l'opinion qui définit les besoins, est dirigée immédiatement par les entrepreneurs qui ordonnent les travaux et en sont les directeurs-nés, les chefs naturels et nécessaires. Si la hiérarchie de la société est industrielle, ce sont les entrepreneurs qui y forment l'aristocratie.

Cette aristocratie est généralement héréditaire et l'hérédité des fonctions industrielles, appelée vulgairement *droit de propriété*, constitue la base hiérarchique, l'élément fixe et conservateur des sociétés modernes. En même temps qu'elles sont héréditaires, ces fonctions ne sont ni imposées, ni interdites, à qui que ce soit : chacun a la faculté d'y entrer et celle d'en sortir quand il veut, à des conditions fixes, connues d'avance, qui ne laissent rien à l'arbitraire du législateur. Dans l'aristocratie industrielle, la responsabilité est d'ailleurs complète et inévitable ; la récompense et le châtiment y sont également assurés par les conditions du concours. La récompense ou l'avancement consiste à commander la

plus grande somme de capitaux et le plus grand nombre d'hommes; le châtiment, à commander une somme moindre ou nulle de capitaux, un nombre d'hommes moindre ou nul, ou à tomber soi-même sous la direction d'autrui. L'échelle d'avancement est immense, les emplois innombrables et variés, la hiérarchie connue, comprise et acceptée. On rencontre donc dans l'industrie toutes les conditions d'une aristocratie née des entrailles de la société, viable et durable, qui ne doit rien aux caprices du législateur et qu'il ne saurait détruire, parce que l'existence et le développement de la hiérarchie industrielle est la condition principale de la vie collective.

Lorsque l'aristocratie industrielle est née en Europe avec les communes, l'aristocratie militaire a commencé à s'affaiblir et sa décadence a suivi pas à pas les progrès de sa rivale, par laquelle les fonctions de gouvernement sont devenues salariées, au lieu de rester bénéficiaires, conférées par l'élection au lieu d'être conférées par l'hérédité. La société a changé de base lentement, peu à peu, sans s'en apercevoir en quelque sorte, en marchant au hasard, agitée par des luttes continues, des révolutions et des réactions sans fin. Aujourd'hui que toutes les fonctions industrielles sont ou peuvent être héréditaires, et toutes les fonctions du gouvernement électives, le changement est consommé : il ne reste qu'à le reconnaître et à le comprendre, à étudier les nouvelles conditions qui en résultent dans l'arrangement général de la société.

Belle aristocratie, dira-t-on peut-être, que celle qui

se compose de banquiers, de marchands, de fermiers, d'artisans, de gens de métier! Singuliers successeurs des Montmorency, des Rohan, des Chastillon, des Courtenay et des Talleyrand! — Sans doute cette aristocratie diffère de l'ancienne et même radicalement, puisqu'elle est fondée sur le travail industriel, tandis que la première était fondée sur le mépris de ce travail : mais la nouvelle est aussi indépendante que l'ancienne, dans les limites de son droit. Il est vrai qu'un entrepreneur d'industrie ne peut aller en guerre contre son voisin de son propre et privé compte, ni se porter sur le grand chemin pour y détrousser les voyageurs qui reviennent de la foire Saint-Denis : mais dans l'ordre de ses fonctions, il ne reconnaît d'autre loi que sa volonté et les contrats qui émanent de sa volonté : il rend et reçoit des services librement et est maître absolu dans sa sphère et sous sa responsabilité. Que lui manque-t-il pour commander et gouverner ? l'habitude et la connaissance du gouvernement.

L'aristocratie industrielle remplit d'ailleurs les conditions nécessaires à l'exercice du pouvoir : elle est nombreuse à ce point qu'elle enlace la société tout entière et ses intérêts ne peuvent pas être séparés d'une manière permanente des intérêts publics et collectifs : elle ne saurait s'isoler sans attenter à la loi souveraine en vertu de laquelle elle existe, à la loi de liberté et d'inviolabilité des contrats : si elle le tentait, elle périrait aussitôt.

Maintenant reste à voir si cette aristocratie peut concevoir les idées et prendre les mœurs de classe diri-

geante investie du gouvernement ; si elle peut élever ses vues au point de vivre dans l'intérêt collectif. Nous avons vu qu'elle y est mieux préparée qu'aucune autre par la nature de ses fonctions ; car, si elle n'a pas le loisir d'étudier et d'approfondir la doctrine, comme les prêtres et les juges, elle en a assez pour se pénétrer des principes reconnus et juger du mérite des doctrines sociales opposées : elle est infiniment mieux préparée que les militaires, qui ont gouverné si longtemps et qui gouvernent encore le monde. Il ne manque à cette aristocratie qu'une condition, c'est que les entrepreneurs, habitués jusqu'à ce jour à ne travailler qu'en vue d'eux-mêmes, s'élèvent à la notion de l'intérêt collectif, qui est le leur, et entendent clairement que, s'ils veulent voir leurs affaires bien faites, ils doivent renoncer à l'emploi de mandataires étrangers ; c'est que, de leur côté, les fonctionnaires non industriels comprennent la nouvelle hiérarchie et leur propre subordination. Il s'écoulera du temps avant que cette condition soit remplie ; mais il n'est pas douteux que l'opinion, égarée aujourd'hui par les anciens préjugés, se rectifiera. Quelque médiocre observateur que l'on soit, on doit reconnaître qu'elle se rectifie chaque jour en ce sens et rapidement.

Autrefois on croyait, et on écrivait encore au dernier siècle, que les citoyens non nobles n'existaient et n'avaient de droits que par la concession et la tolérance des nobles : c'était une exagération de décadence, mais c'était l'exagération d'une théorie reçue. Aujourd'hui on reconnaît que les fonctions publiques et militaires

sont rémunérées par l'impôt et que celui-ci, prélevé sur les revenus de ceux qui produisent la richesse, avec leur consentement, doit être dépensé à leur profit. Qui ne voit l'abîme, déjà franchi, grâce à Dieu, qui sépare ces deux opinions dont l'une régna longtemps et l'autre règne?

L'aristocratie industrielle est naturelle et nécessaire dans une société dont la paix est la fin. Cette aristocratie a cela de particulier qu'elle n'admet personne dans son sein pour toujours et n'exclut personne à jamais : on y entre et on en sort par des actes volontaires bons ou mauvais et on ne peut s'y maintenir et s'y élever que par des services rendus à la société. Il lui est donc plus difficile de se dénaturer et de se corrompre en s'isolant qu'à toutes les aristocraties antérieures mentionnées dans l'histoire et elle satisfait à toutes les aspirations de l'esprit moderne.

Une seule erreur peut retarder l'avénement désirable de cette aristocratie : c'est l'opinion que les intérêts des entrepreneurs sont tout personnels et opposés à ceux, tout personnels aussi, des hommes dont ils dirigent les travaux. Cette opinion, fille de l'envie et d'une étude superficielle des faits, a été propagée depuis quelque temps dans les deux classes avec beaucoup d'art, d'éloquence et d'activité : elle a déjà produit d'affreux désordres : c'est sous son influence que la liberté a reculé et que la raison des peuples a douté d'elle-même, au point d'accepter encore une fois les gouvernements militaires. Ce mouvement rétrograde est bien naturel : car si les deux classes des entrepre-

neurs et des employés sont en état de lutte et d'antagonisme, il leur faut à tout instant recourir à des juges et à des gendarmes, c'est-à-dire se donner des maîtres et les payer; il leur faut prendre pour arbitres des gens étrangers à l'industrie, nourris de préjugés classiques et militaires, accessibles à toute sorte d'idées chimériques sur les fonctions de gouvernement et capables des projets les plus insensés. — On peut voir facilement, par les ravages causés en peu de temps par cette idée d'antagonisme des deux classes, qu'elle atteint les sociétés modernes dans leur principe vital et ne peut s'y consolider sans entraîner leur ruine [1].

Cette opinion repose sur une double erreur. Il n'est pas vrai, nous le savons, qu'il existe des intérêts légitimes purement personnels : tous se rapportent à une fin plus haute que l'individu, et s'il ne comprend pas cette fin, c'est tout simplement faute d'instruction et d'intelligence. L'entrepreneur et l'ouvrier qui ne voient pas l'intérêt social et humain derrière leur intérêt personnel et au-dessus de lui comprennent très-peu celui-ci. Nous croyons avoir démontré ailleurs que leurs intérêts, même considérés au point de vue le plus étroitement personnel, n'étaient pas contraires. Les intérêts communs des entrepreneurs et des ouvriers sont infiniment plus considérables et plus apparents que leurs intérêts opposés. Voir et montrer ces intérêts par le côté de l'antagonisme, c'est faire preuve d'un esprit étroit, borné et tourné vers le mal ; c'est

[1] *Traité d'Economie politique,* Ploutologie, l. II, ch. v, et Ergonomie, l. II, ch. vi.

pousser la société à la diminution du travail utile, et partant à la décadence ; c'est attenter à la liberté et la réduire ou, en d'autres termes, c'est attenter à la vie elle-même.

Sous l'empire de la liberté, les intérêts des entrepreneurs et de ceux qui les emploient sont si peu opposés qu'un grand nombre d'individus passent chaque jour de l'une des deux classes dans l'autre et que l'accès de la classe dirigeante est constamment ouvert aux personnes de la classe dirigée par la faculté de s'associer pour constituer des entreprises. L'opposition des intérêts des deux classes n'est qu'exceptionnelle et temporaire ; elle ne se fait sentir que quand l'art industriel s'arrête. Mais qui empêche cet art de faire des progrès incessants et rapides, dans l'intérêt commun de tous? Uniquement les idées et sentiments d'hostilité entre les diverses classes de la société. On se dispute l'espace dans un idéal étroit sans songer à l'espace immense et sans limites qu'un idéal plus large ouvre à l'ambition de chacun et de tous.

V

On comprend que dans une transition aussi radicale que celle à laquelle nous assistons ; lorsque les sociétés passent enfin de la hiérarchie sacerdotale et militaire à la hiérarchie industrielle, les idées d'ordre général, les sentiments d'estime ou de mépris, d'affection ou de haine aient été bien souvent mêlés, confondus,

bouleversés. Rien de plus opposé, en effet, que les principes et l'esprit des deux arrangements. Dans le premier, tout pouvoir vient d'en haut et s'étend sur tout; dans le second, le pouvoir coactif, délégué par les gouvernés, est soigneusement limité et surveillé par eux : dans le premier, l'autorité est la règle et la liberté l'exception; dans le second, la liberté domine, tandis que l'autorité passe à son tour à l'état d'exception. Sous la hiérarchie militaire, le travail industriel, toléré comme indispensable, était méprisé, humilié, opprimé; les fonctions de la guerre et du gouvernement semblaient seules dignes de l'homme libre : aujourd'hui les travaux industriels sont honorés et considérés comme l'occupation légitime principale de l'homme; ceux de gouvernement ne sont ou ne doivent être estimés qu'autant qu'ils tendent à la protection et au développement de l'industrie, et ceux de la guerre ne sont justifiés qu'autant qu'ils ont la défense de l'industrie pour objet. Autrefois la conquête par les armes était un but louable d'activité; aujourd'hui elle est assimilée par l'opinion des hommes éclairés au vol à main armée. De là des milliers d'oppositions dans les appréciations de chaque jour et de chaque heure, des contradictions séculaires : de là les incertitudes si manifestes de toutes les branches de la science sociale, ce doute et ce malaise général dont on se plaint et qui durera jusqu'à ce que la pierre rebutée par tous soit devenue la pierre angulaire de l'édifice.

Il n'y a pas lieu de s'étonner non plus que, dans ce grand désordre des idées et des hommes, ni les idées

ni les hommes n'aient trouvé leur place respective, de manière à constituer un tout harmonique et que, dans le trouble des sociétés, les hommes vains et corrompus se soient généralement élevés au sommet, comme l'écume et les immondices s'élèvent à la surface d'une eau agitée. Lorsqu'on a recherché des oisifs pour les fonctions de gouvernement, on s'est adressé à des hommes qui avaient prétendu échapper à toute fonction, égoïstes, par conséquent, paresseux ignorants et de peu de cœur. Lorsqu'on a fait un pas vers la démocratie sans autre idée que celles que suggéraient les intérêts privés et qu'on a éloigné du gouvernement les fonctionnaires industriels, on a vu des hommes sans caractère et sans principes s'élever par les cabales, par les sociétés secrètes, par les coups de main militaires, gouverner au point de vue de leurs passions personnelles, de leurs appétits, de leurs préjugés, sans que l'opinion en fût émue ou même étonnée : on a vu se propager cette idée, introduite par la pratique de chaque jour, que la morale des gens de gouvernement était autre que la morale vulgaire ; que tel acte, considéré et puni comme crime chez un particulier, était excusable, et même louable, lorsqu'il s'autorisait d'un prétexte politique ; que le parjure et la perfidie étaient excusables et le mensonge, la duplicité recommandables chez les hommes chargés du gouvernement des sociétés.

Dans cette confusion profonde, les hommes en sont venus à considérer la société comme une agrégation fortuite formée par la force et la ruse de quelques-uns :

on a même poussé l'extravagance jusqu'à considérer un moment l'état social comme inférieur à l'état sauvage et jusqu'à introduire, autant qu'on l'a pu, celui-ci dans les mœurs. On a confondu le sentiment d'indépendance et de liberté personnelle, si nécessaire au développement des sociétés modernes, avec un sentiment d'égoïsme étroit et on a proclamé la guerre de tous contre chacun et de chacun contre tous. Dès lors on a estimé et honoré l'individu, non d'après la conformité ou la non-conformité de sa vie avec l'ordre général de la société, mais d'après la force dont il peut disposer pour servir les désirs du prochain ou leur faire obstacle : c'est ainsi que le pouvoir politique et la fortune ont été regardés, non comme des forces confiées par la société en vue d'un but et pour un usage déterminé, mais comme une propriété purement personnelle, dont l'emploi était affranchi de toute loi, de toute règle, de toute considération d'ordre général.

Ces aberrations de jugement, qui font depuis si longtemps le désespoir des moralistes et qui ont souvent suggéré des doutes sur l'existence de la perfectibilité humaine, sont destinées à devenir plus rares et à tomber sous le coup de la réprobation publique. On finira par comprendre que toutes les fonctions ayant une fin commune, sont régies par la même loi et que, en dehors de la fonction, chacun est estimable en raison du sentiment qu'il a de cette loi générale et supérieure. Alors encore, sans aucun doute, les passions individuelles égareront souvent les hommes ; mais au moins, à la réflexion, ils sauront qu'ils s'égarent et ne se précipite-

ront pas systématiquement et en conscience dans des égarements sociaux et politiques semblables à ceux qu'atteste l'histoire et à ceux dont nous sommes chaque jour témoins.

La considération qui s'attache à la puissance, quelles que soient son origine et sa forme, ne peut être détruite, parce qu'elle résulte de la nature des choses. Mais dans une société réglée, elle ne reconnaît que la puissance conforme aux lois. L'homme riche sera plus considéré que le pauvre, le savant plus que l'ignorant, l'homme qui exerce une fonction dirigeante plus que celui qui exerce une fonction dirigée; d'ailleurs il est évident qu'entre ces forces de nature et d'origine différentes, il n'y a pas de mesure commune : chacun apprécie chacune d'elles d'après ses désirs et ses aspirations et la société les classe et les apprécie selon les désirs et aspirations qui y dominent.

En dehors du titre, toujours un peu arbitraire et matériel, que donne la possession de la force à la considération publique, il en est d'autres que l'opinion ne peut sans injustice se refuser à reconnaître comme des titres éminemment sociaux : ainsi le titre que confère l'accomplissement exact des devoirs de la fonction, quelle qu'elle soit, où l'individu se trouve placé; ainsi l'accomplissement exact des devoirs moraux, la science et la pratique du savoir-vivre; ainsi les actes qui augmentent la sociabilité des hommes et en général les services publics rémunérés par la seule considération; ainsi la pratique des vertus générales, l'activité, le courage, la prudence et, en un mot, la sagesse.

A mesure que la société fait des progrès, les titres de la première classe sont un peu moins considérés et ceux de la seconde le sont davantage. Dans les temps de décadence, au contraire, les premiers titres conservent toute leur considération, tandis que les seconds sont de plus en plus méconnus.

C'est par la distribution de l'éloge ou du blâme, de la considération ou du mépris que le pouvoir spirituel qui réside dans l'opinion exerce sa fonction principale. On a évidemment empiété sur ses attributions lorsqu'on a donné au gouvernement temporel la faculté de conférer aux individus des titres honorifiques et des décorations. Qu'est-ce en effet qu'un titre honorifique ou une décoration? Un signe par lequel le pouvoir temporel prétend donner de la considération à un individu et le déclare digne d'estime à un certain degré? Il est clair que si cette déclaration du pouvoir temporel n'est pas ratifiée par l'opinion, elle reste sans effet, et qu'elle est de même sans effet si l'opinion n'attend pas la déclaration du pouvoir temporel pour accorder la considération. Dans l'un, comme dans l'autre cas, l'opinion reste souveraine : la déclaration du gouvernement ne peut conférer que la considération qui résulte de la possession présumée d'une certaine force, d'un certain crédit. Cette considération décroît naturellement à mesure que les décorations se multiplient, parce qu'elles n'attestent que la possession d'une quote-part dans la force dont le gouvernement dispose.

Là où le gouvernement est investi d'amples attributions spirituelles ; là où les sujets osent à peine

penser hors de la direction qu'il imprime, il est naturel qu'il confère des titres honorifiques et des décorations ; qu'il prétende disposer de l'estime publique, ainsi qu'il dispose des revenus publics. Mais là où le pouvoir temporel est soumis à l'opinion, comme dans la démocratie, il est ridicule de lui donner des attributions semblables, comme de lui donner sur l'opinion un droit de contrôle quelconque.

On a applaudi à la création de la Légion d'honneur, parce que, à la différence des décorations antérieures, elle était affectée, non-seulement au mérite militaire, mais au mérite sous toutes les formes. On ne prenait pas garde que plus le champ dans lequel pouvait se distribuer cette décoration était étendu, plus l'usurpation du gouvernement était considérable et injuste. Depuis, l'opinion s'est rectifiée et elle a réclamé pour que la décoration fût conférée seulement à certains actes déterminés, comme les médailles de sauvetage, sans prendre garde que le changement proposé était radical. Avec l'institution actuelle, le gouvernement prétend apprécier le caractère général et la vie entière de celui qu'il décore et, en un mot, conférer l'honneur : avec la réforme proposée, il déclarerait simplement que telle personne a fait telle action déterminée, laissant à l'opinion le soin d'apprécier et de juger cette action.

ÉTUDE IX

DE L'ACTION POLITIQUE DES INDIVIDUS

« Κὰδ δύναμιν ἕρδειν. »

XÉNOPHON.

Tout arrangement social est susceptible de devenir meilleur et aussi de devenir pire : il peut toujours changer, soit en bien, soit en mal. Il est de l'intérêt de chacun et de tous qu'il soit le meilleur possible : le devoir exige donc que chacun travaille à l'amélioration de l'état social dans la mesure de ses attributions et de ses forces.

Dès que l'homme conçoit l'idée d'un état social meilleur que celui dans le sein duquel il vit, il tend vers cet idéal, au moins de ses désirs et de ses vœux : il doit y tendre aussi par ses actes. De même qu'il est du devoir de tout homme de travailler sans cesse à devenir meilleur, il doit travailler sans cesse à l'amélioration des arrangements sociaux et de ses semblables : il y est d'autant plus tenu qu'il sait que cette amélioration intéresse non-seulement la prospérité, mais l'existence de la société et des familles qui la composent.

On a longtemps prétendu et l'on soutient encore

quelquefois que le simple particulier ne doit pas chercher à comprendre et à discuter les arrangements sociaux ; que son devoir se borne à l'obligation de soutenir ceux qui existent et de laisser aux hommes qui ont reçu mission pour cela le soin de s'occuper de la justice et de tout ce qui touche, soit à la conservation, soit à la réforme de l'ordre politique établi. — Cette doctrine est une réminiscence ou plutôt une conséquence de celle qui personnifie en quelques hommes le pouvoir spirituel : l'une et l'autre sont fausses pour les mêmes motifs et radicalement incompatibles avec la démocratie.

Dans la démocratie, il importe que le plus grand nombre de citoyens, tous si faire se peut, prennent part à la formation du pouvoir spirituel et choisissent eux-mêmes la voie dans laquelle ils désirent voir la société s'engager et les chefs qu'il leur convient de suivre. Comme le désir de faire prévaloir sa volonté est vivant chez tous et que les volontés sont divergentes, il importe de rechercher les limites légitimes dans lesquelles l'action de chacun doit s'étendre et se renfermer.

I

Les sociétés modernes tendent toutes avec plus ou moins d'énergie vers l'idéal dont nous avons précédemment indiqué les traits principaux : dans toutes, la tendance générale rencontre des résistances de plusieurs sortes. Le plus souvent, ceux qui proposent

des réformes se trompent sur le but et, lors même qu'ils ne se trompent pas, ils sont contrariés par les préjugés, les passions, les intérêts issus de l'ancien état social. De là des guerres sans droit des gens, si l'on peut ainsi dire, ni principes communs reconnus, dans lesquelles on se porte fréquemment à des extrémités déplorables et qui, dès l'origine, ont fait vaciller les principes de la morale. Car on n'a jamais été d'accord sur le point de savoir si le précepte général de morale qui prescrit le respect des lois existantes et l'obéissance aux pouvoirs constitués était absolu ; si la désobéissance à ces lois et l'insurrection contre ces pouvoirs étaient toujours et en tout cas défendues ou quelquefois permises.

Quelque opinion qu'ait un citoyen sur les améliorations dont un état social est susceptible et sur l'urgence de le réformer, il n'a visiblement pas qualité pour imposer par la force à ses semblables ses idées et ses projets de réforme. Un groupe d'hommes animés du même esprit et nourrissant les mêmes desseins que cet individu n'auraient pas plus que lui cette faculté. L'emploi de la force n'est légitime que lorsque la majorité, une grande majorité, veut la réforme et que la minorité s'y oppose par la force.

Il suit de là que dans une société démocratiquement organisée, où la discussion et l'élection sont complétement libres, l'insurrection n'est jamais permise. En effet, chacun ayant la faculté d'exprimer toute son opinion, d'y convertir la majorité et de constater à l'époque des élections si elle est ou non convertie, toute ré-

forme légitime, c'est-à-dire préparée par la conviction, s'opère par le jeu naturel des institutions, sans qu'il soit jamais nécessaire ou légitime de recourir à la force pour la faire prévaloir. Il se peut qu'une minorité réformatrice ait raison théoriquement contre une majorité routinière; mais celle-ci a le droit de se tromper et de faire prévaloir son erreur sans encourir d'autre châtiment que les conséquences inévitables de l'erreur elle-même. Recourir à la force sous l'empire d'institutions démocratiques, c'est affecter la tyrannie et commettre un grand crime; c'est attenter au principe sur lequel repose, non-seulement le gouvernement, mais l'ordre social lui-même. — Quant au droit de se défendre par la force contre une minorité tyrannique, qui, après avoir usurpé le pouvoir politique par la ruse ou la force, voudrait s'y maintenir en interdisant la discussion, il est évident et incontestable.

Dans les sociétés de constitution hybride, la solution du problème n'est pas aussi claire et elle est d'autant plus obscure que la liberté de discussion est moindre. Si, par exemple, un gouvernement établi sur la force militaire interdit brutalement aux citoyens d'exprimer leur opinion et de la discuter entre eux, nul ne peut connaître avec certitude celle de ses semblables, ni leurs désirs, ni leurs vœux : tout réformateur peut donc croire facilement que ces opinions, ces désirs, ces vœux sont conformes aux siens : il n'est pas éclairé par la discussion franche et publique d'une société démocratique et des élections mêmes, s'il y en avait, sans discussion préalable, ne lui apprendraient rien. En ce

cas, il peut agir à tâtons, avec la conviction qu'il a raison : on ne peut pas affirmer d'avance, en général et en principe absolu, qu'il se trompe et commet un crime, quels que soient d'ailleurs les excès auxquels il se porte pour atteindre son but.

Quoi qu'aient pu dire certains théoriciens, on ne peut admettre pour ceux qui se sont emparés du pouvoir politique par quelque moyen que ce soit, le droit de tout oser et de tout attenter avec impunité. Quiconque se place hors des lois et au-dessus d'elles se met évidemment hors de leur protection, sous le coup de toutes les responsabilités légales et extra-légales : plus la violation qu'il commet est profonde et manifeste, plus il justifie d'avance l'emploi des moyens violents et se constitue vis-à-vis de tous les citoyens dans un véritable état de guerre. Chacun peut légitimement oser contre le tyran tout ce que le tyran ose contre la loi, parce que chacun se trouve à son égard dans le cas de légitime défense. En se tenant aux considérations d'équité, il n'y a nul doute sur ce point.

Mais lorsque l'on considère au point de vue de l'utilité cette question redoutable, il n'est pas aussi facile de lui donner une solution absolue. En effet, le tyran le plus manifestement traître, parjure et oppresseur que l'on puisse imaginer ne saurait s'emparer du pouvoir et le conserver par lui-même et par ses propres forces, ni avec l'aide de quelques complices : les causes de son élévation sont plus profondes que la conspiration qui l'a élevé. La première et la principale de ces causes, nous le savons d'avance, est la discorde qui

règne entre les citoyens. Dans les sociétés où cette discorde existe et se fonde sur des motifs durables, on peut détruire le tyran, mais non la tyrannie, parce que celle-ci naît de la nature des choses et est nécessaire. Que d'empereurs romains et de tyrans de toute sorte ont péri par l'épée, le poignard ou le poison, sans que leur mort ait profité au peuple et eu pour résultat une amélioration quelconque de l'état social !

Ceux qui croient introduire un changement considérable dans une société en frappant de mort un ou quelques tyrans qui l'oppriment peuvent être animés d'intentions honorables et excellentes ; ils sont presque toujours courageux et montrent souvent une grande abnégation ; mais ils se trompent sur le but, sur la portée de leurs vœux et de leurs actes, parce qu'ils attribuent à quelques hommes l'importance que ceux-ci s'attribuent à eux-mêmes. On croit qu'en frappant le tyran on va rendre à la liberté un peuple digne d'elle qui la désire ardemment et on ne satisfait qu'un dégoût d'opinion chez une multitude qui attend qu'on la gouverne parce qu'elle se sent incapable de se gouverner elle-même : on croit accomplir un acte décisif, consommer une révolution, et tout le résultat du coup porté est un grand mouvement matériel et dramatique sans plus d'effet que celui qui a lieu lorsqu'on frappe du pied une fourmilière. — S'il est un cas dans lequel on puisse jusqu'à un certain point distinguer l'utile de l'honnête, c'est celui du tyrannicide, qui serait honnête et louable, s'il n'était inutile.

II

Examinons maintenant quelques autres moyens de réforme employés dans les sociétés sorties du régime d'autorité qui tendent à la démocratie sans y être parvenues, et, en premier lieu, les conspirations.

Les conspirations peuvent tendre directement au tyrannicide ou simplement à l'insurrection. Que l'insurrection soit licite contre un gouvernement qui comprime l'opinion, en étouffe l'expression, répand le mensonge à pleines mains, empêche les citoyens de discuter sur leurs intérêts communs et de s'entendre, c'est une vérité qu'il nous semble superflu de discuter. Mais pour que ce remède extrême de l'insurrection soit légitime, il faut qu'il n'y ait pas d'autre issue à la situation et que la nécessité soit devenue tellement urgente et évidente qu'elle produise une insurrection spontanée. Hors ce cas, la légitimité de l'insurrection est très-contestable tout au moins.

Ceux qui conspirent pour le tyrannicide marchent péniblement vers un but inutile. Ceux qui conspirent en vue d'une insurrection populaire semblent tendre plus directement à une réforme, parce qu'ils comptent sur le concours de la masse des citoyens et ne songent qu'à la discipliner. Mais avec de telles vues et de tels projets, il est bien facile de se tromper sur l'état de l'opinion, de voir dans un léger mécontentement une haine décidée de la tyrannie, dans un mécontentement

plus sérieux une conviction profonde capable de provoquer l'action. On est exposé à prendre les sentiments de quelques personnes que l'on fréquente pour l'opinion publique et à provoquer l'insurrection de quelques centaines ou de quelques milliers d'hommes en présence d'une population froide et indifférente dont l'aspect seul glace les insurgés et les rend semblables à une troupe d'ivrognes qui viennent troubler le repos public. C'est un triste spectacle que notre génération a vu plusieurs fois et dont le dénouement invariable a été la ruine des conspirateurs, sans utilité pour personne.

Il est inutile de parler des difficultés et des dangers des conspirations après l'admirable chapitre que Machiavel a écrit sur cette matière. Mais il est nécessaire de signaler un de leurs plus grands inconvénients, qui est d'associer à une action commune des hommes dont le but ultérieur est divergent et qui tendent, les uns à un résultat, les autres à un résultat contraire.

Ainsi chez un peuple où l'on comptera trois partis dont un gouverne par la force, des hommes appartenant aux deux autres partis peuvent s'associer dans une conspiration commune pour renverser la tyrannie. Ils ont un but immédiat commun, mais chacun des deux partis pense qu'une fois ce but atteint, il pourra, par la ruse ou la force, venir à bout de ses alliés d'un jour et les dominer. Une telle conspiration est clairement détestable, parce qu'elle tend à plonger la société dans des dissensions sans fin, à remplacer la ruse et la violence des uns par la ruse et la violence des autres, une

tyrannie par une autre tyrannie. L'homme isolé qui médite le tyrannicide au mépris de sa propre vie, peut ignorer les résultats de l'acte qu'il prépare : celui qui pour conspirer s'associe à des hommes dont le but ultérieur est notoirement autre que le sien ne peut se faire la même illusion sur la portée de ses projets, et si l'on ne savait jusqu'où peut aller la niaiserie d'un conspirateur, on pourrait affirmer que lorsqu'il s'unit à des hommes d'un parti opposé au sien, il est mû seulement par un sentiment d'ambition privée.

En somme, les conspirations ne conviennent qu'à ceux qui marchent à la tyrannie : elles ne sauraient jamais aboutir à la liberté, ni convenir à ceux qui aspirent après elle. S'ils y entrent, ils se fourvoient.

III

Des conspirations aux sociétés secrètes il n'y a qu'un pas. Mais la conspiration a toujours pour but une action immédiate, un acte militaire, tandis que la société secrète peut se proposer, soit un acte militaire, soit la propagation de certaines doctrines proscrites par le pouvoir existant. Distinguons avec soin ces deux espèces de sociétés et occupons-nous d'abord de la plus connue, qui est la première.

Cette société n'est, à proprement parler, que le préliminaire d'une conspiration : elle cherche à fomenter et propager la haine contre le pouvoir établi et à préparer son renversement par une insurrection. Comme

elle tend à un but violent, elle prend naturellement la forme et la discipline militaire. Il faut des chefs pour diriger l'action commune et il est indispensable que ces chefs soient obéis, que toute dissidence disparaisse, et dès lors que chacun des membres de l'association secrète fasse abnégation de ses pensées, de ses désirs, de ses aspirations, de sa personnalité en quelque sorte, pour se soumettre à la pensée et à la discipline communes. Il doit obéir et agir, même lorsque son bon sens et sa conscience propre réprouvent l'acte qui lui est ordonné, à peine de passer pour un transfuge et un traître. Par une contradiction bizarre, mais fréquente, on a vu les membres de sociétés secrètes dont le but avoué était la conquête de la liberté commencer par se soumettre eux-mêmes à la plus impérieuse servitude. Ils ignoraient la liberté et n'en poursuivaient que le nom ou le fantôme : pendant qu'ils prétendaient devenir des hommes libres, ils s'imposaient des habitudes de servitude militaire qui leur imprimaient ce caractère pour toute leur vie : ils acquéraient peu à peu les sentiments et les mœurs de ceux qui cessent d'agir et même de penser par eux-mêmes et finissaient par abdiquer et oublier en quelque sorte leur individualité.

On peut à juste titre considérer les sociétés secrètes comme un des plus grands obstacles que la démocratie et la liberté aient rencontrés de notre temps et peut-être comme la cause principale de l'abrutissement politique dont nous sommes témoins. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur l'intérieur de ces sociétés, sur ce qui se passe dans la conscience

de ceux qui les composent et sur l'influence qu'elles exercent au dehors.

Introduisez un jeune homme dans une société secrète. Il y trouve des gens qui font profession d'être les ennemis déclarés du gouvernement, prêts à tout faire, à tout exposer, à tout sacrifier pour le détruire. Comme le but de l'association est un acte déterminé et violent, tout ce qui tend à cet acte est considéré comme bon et tout ce qui en éloigne comme mauvais : c'est naturellement en ce sens que se forme le pouvoir spirituel entre les associés et que s'y distribuent l'éloge et le blâme, l'estime et la déconsidération. De là des conséquences inattendues, mais nécessaires, que l'on voit se reproduire chaque jour et que l'on s'obstine à tort à prendre pour des exceptions fortuites.

Dans une société secrète, comme dans tout groupe d'hommes, le but commun que l'on poursuit est souverain. Le mérite consiste donc à manifester les sentiments les plus hostiles au gouvernement, à suivre assidûment les séances de la société, à vivre par elle et pour elle. Dès lors tout le temps consacré à la famille, aux devoirs sociaux, à la profession, à l'étude, est considéré comme perdu et dérobé en quelque sorte. A quoi bon penser d'ailleurs ? Les chefs de la société sont chargés de penser pour tous ses membres et toute pensée peut amener une dissidence, le pire des maux, une hérésie ; tandis qu'en paralysant l'intelligence des simples associés, on conserve l'union extérieure de l'association. A quoi bon entreprendre des travaux professionnels lorsque d'un moment à l'autre on peut

être appelé par ses chefs à des efforts plus nobles, à une destinée plus élevée ? Sans valeur intellectuelle, sans aptitude professionnelle, on ne reste pas moins cequ'il est convenu d'appeler « un homme politique. » — Dans les pays de sociétés secrètes, l'homme politique est celui qui fait profession de travailler au renversement ou au maintien du gouvernement, et cette profession est considérée comme exclusive de toute autre.

Dans la société secrète, l'estime et le blâme prennent la direction que leur imprime l'esprit de l'association : l'estime accompagne celui qui est fidèle à ses devoirs d'associé, lors même qu'il manquerait à ceux de famille ou de cité : c'est pour la société secrète un membre utile dont les fautes les plus graves et les vices même sont à peine considérés comme de légers défauts : le blâme, au contraire, frappe sévèrement celui qui néglige quelque peu la société secrète, lors même qu'il remplit de la manière la plus exemplaire ses devoirs de famille et de cité. Et peu à peu, sans bien s'en rendre compte, les membres de la société secrète subissent l'influence de cette direction et en viennent à considérer leurs devoirs positifs comme insignifiants et accessoires, tandis qu'ils conçoivent un sentiment très-vif des devoirs conventionnels qu'ils se sont imposés. Ainsi le membre de l'association secrète s'éloigne de la société générale au sein de laquelle il vit et prend un esprit hostile à cette société où il ne voit plus que des ennemis déclarés ou des indifférents : sa vue, habituée aux ténèbres souterraines, ne peut plus supporter la lumière du soleil.

Cependant les années s'écoulent, l'âge vient et le sectaire se trouve dans le monde sans fonction définie, sans profession. S'il était né riche, il voit sa fortune absorbée ou tout au moins entamée par l'association secrète : s'il était pauvre, il a dû chercher des moyens d'existence qu'il trouve quelquefois dans l'association elle-même. Mais quels moyens ! Quelle misérable profession ! Le réformateur de la société tombe à la charge de ses semblables, non-seulement en dehors des lois écrites et positives, mais en dehors même des lois morales ; il devient quelque chose entre le parasite, le mendiant et l'escroc, un être avide, irrité, mécontent des autres et de lui-même, paresseux, incapable, sans ressources. Heureux encore, si, pour obtenir quelque argent, il ne devient pas le délateur de ses associés, de ses confrères, de ceux avec lesquels il vit chaque jour dans l'intimité la plus étroite ! — Qui aurait d'ailleurs le courage d'écrire tout ce qu'il faut dépenser d'efforts, d'intrigues, d'activité, de peines et de bassesses pour s'élever dans l'état-major des sociétés secrètes et pour s'y maintenir ?

Maintenant vienne la révolution, si ardemment désirée à l'origine et si longtemps attendue, la révolution amenée par les fautes du gouvernement et non par les travaux souterrains dirigés contre lui : quelle sera la situation, quel sera le rôle de l'adepte des sociétés secrètes ? Il se trouve candidat-né pour les fonctions publiques ; car après avoir employé de longues années, à parler, comme on dit, de politique, il doit avoir acquis une certaine notoriété : celui qui se pose en

réformateur déclare implicitement qu'il se croit plus capable que les autres et lorsque les événements semblent lui donner raison, le public est porté à croire que cet homme ne s'était pas trompé et à lui accorder sa confiance. Reste à voir quelle aptitude peut porter dans les fonctions de gouvernement l'homme qui a vieilli dans les associations secrètes. Connaît-il les hommes, la société et ses lois et son mécanisme ? En aucune façon. Où aurait-il acquis cette connaissance ? Serait-ce dans la fréquentation de ses compagnons, gens qui ont vécu comme lui en dehors de tout travail régulier, de toute fonction avouable, animés d'ailleurs de passions violentes, de prétentions sans mesure, habitués à marcher toujours à l'ordre d'un chef et mieux encore à intriguer pour ou contre lui ? Voilà les hommes dont il a l'expérience : il n'a vu que des sujets déclassés, atteints de graves maladies morales et ne connaît de l'homme que les mauvais côtés. Quant aux institutions et aux arrangements sociaux ; quant aux lois supérieures qui régissent les sociétés humaines, que peut-il en savoir lorsque son intelligence s'est contentée pendant des années du symbole de l'association secrète, après avoir passé sa vie à appeler le renversement de tel gouvernement et l'avénement de tel autre, sans savoir au juste s'il y avait des motifs sérieux de préférer le second au premier.

L'homme des sociétés secrètes est presque toujours ignorant, incapable, envieux surtout des supériorités, quelles qu'elles puissent être. Il s'imprègne d'abord de l'esprit de l'association dans laquelle il s'est engagé ; puis elle devient pour lui un petit monde dans lequel

sa personnalité se développe : c'est là qu'il cherche un moyen, un marchepied pour s'élever, il considère les fonctions publiques comme une récompense due à sa longue attente dans l'oisiveté, aux sacrifices qu'il a pu faire, aux souffrances qu'il a pu éprouver. Mais il n'est préparé à bien exercer ni ces fonctions, ni d'autres quelconques : si le flot des révolutions et l'ignorance de ses concitoyens l'élèvent au gouvernement, il s'y montre vain, incapable, téméraire dans ses paroles, nul dans ses actes, imprévoyant à l'excès, insensible à l'opinion et aux besoins de la grande société, occupé avant tout, non des affaires et des fonctions légitimes de gouvernement, mais de surveiller, d'observer, de combattre par l'intrigue ou la force ceux qu'il suppose disposés à le supplanter. Il porte en un mot dans les fonctions publiques les habitudes contractées dans les sociétés secrètes.

Telle est l'action de ces sociétés sur ceux qui ont le malheur d'y entrer et d'y vivre; tel est le caractère qu'elles impriment : mais l'influence des associations secrètes s'étend plus loin et se fait sentir à ceux mêmes qui y restent étrangers. Dès qu'un certain nombre d'individus s'occupent par profession de ce qu'on appelle si improprement *politique*, c'est-à-dire de ce qui touche à la conservation ou au renversement du gouvernement, ces individus donnent le ton dans toutes les discussions relatives aux affaires publiques. En effet, ils parlent plus haut que les autres, obéissent à un mot d'ordre et ramènent toute discussion à la question extrême de savoir si le gouvernement doit

être conservé ou renversé. Les autres citoyens, peu habitués à des discussions pareilles, occupés de leurs fonctions et de leurs devoirs et peu disposés d'ailleurs à voir à tout instant mettre en question le personnel ou la forme du gouvernement, se dégoûtent de discuter sur ces matières et les abandonnent à ces gens qui parlent si fort : ainsi, être un homme politique devient une profession comme celle de cordonnier ou de maçon et celui qui en a une autre ne se mêle pas plus de celle-ci que le charpentier ne se mêle de celle du tailleur. Chacun voit que cette profession d'homme politique est misérable, entourée de risques et de dangers de toute sorte et que le nombre des heureux y est très-petit : on reconnaît que c'est un métier inutile, tout au moins, à la société et très-peu avantageux à ceux qui l'exercent : on s'en écarte donc par intérêt et par calcul et l'on considère les affaires de son pays comme des affaires sur lesquelles on ne peut exercer nulle influence et dans lesquelles on n'a nul intérêt.

De là la prédominance des habitudes de société secrète dans tout ce qui touche au gouvernement et les préjugés les plus déplorables. On voit s'établir, par exemple, dans la masse des populations cette morale que « les fonctions publiques étant le prix de la ruse et de la force, tout est permis à un gouvernement pour se conserver et à ses adversaires pour le détruire ; que la fin de toute action politique est, non pas l'utilité publique, vain prétexte invoqué par les habiles en vue de fins particulières, mais la possession du gouvernement. » — Étonnez-vous que dans les pays où règnent

de telles idées les révolutions soient fréquentes et n'amènent au pouvoir que des charlatans incapables, corrompus et, à bien considérer les choses, le rebut de la population !

Si l'on introduit chez un peuple animé de cet esprit les institutions démocratiques, on les verra fonctionner de la manière la plus inattendue. Le thème de toute discussion, de toute action, sera posé selon le programme des sociétés secrètes : la presse périodique, ou non périodique, les assemblées, les électeurs oublieront les affaires publiques et leurs propres affaires pour s'occuper de la conservation ou du renversement du gouvernement. Tous les moyens seront considérés comme permis, les partis se feront une guerre acharnée dans laquelle le mensonge et la calomnie joueront le principal rôle, où toute discussion d'intérêt public sera obscurcie ou faussée par l'esprit de parti. On ne reconnaîtra nul droit aux minorités, de peur qu'elles ne s'en servent pour limiter le pouvoir ou l'escalader : on ne transigera jamais, parce que des ambitions personnelles qui tendent aux mêmes places ne peuvent jamais transiger. Les intérêts publics seront à la merci des factions.

Ainsi les sociétés secrètes, lors même qu'elles sont établies au nom des intérêts de la démocratie et comme moyen sommaire de hâter son avénement, sont l'obstacle le plus dangereux qu'elle rencontre. Elles paralysent toute initiative, tout élan de liberté, non-seulement chez les affiliés dont la pensée est absorbée par des occupations vaines et comprimée par la dis-

cipline militaire, mais aussi chez la masse des citoyens qui s'abêtit sous l'influence des affiliés et à leur contact, soit qu'elle adopte leurs opinions, soit qu'elle s'en éloigne et les combatte. Les intérêts les plus positifs et les plus sacrés deviennent le jouet des associations secrètes qui, en même temps qu'elles abaissent le niveau intellectuel de ceux sur lesquels elles pèsent, fomentent les discordes, les jalousies, les haines; empêchent de toutes manières l'union et l'accord des citoyens, c'est-à-dire la démocratie elle-même. Elles peuvent hâter de quelques jours l'avénement des institutions démocratiques, mais elles établissent des habitudes d'intrigue et un esprit de domination vaniteuse qui empêchent ces institutions de vivre et ramènent inévitablement le despotisme.

Les sociétés secrètes naissent de la compression exercée par un gouvernement despotique et conservent cette forme de gouvernement; car si elles font tomber le despote, elles font vivre le despotisme qui ne fait que changer de visage à chaque secousse. Comment expliquer autrement que par l'action et l'influence de ces sociétés la persistance avec laquelle, au milieu de tant de révolutions survenues depuis le commencement du siècle, on a conservé en France l'étouffante centralisation ressuscitée et aggravée par la constitution de l'an VIII?

Il est une autre classe de sociétés secrètes, moins connues de notre temps que celles dont le but est de renverser le gouvernement, mais qui ont joué un grand rôle dans l'histoire : ce sont les sociétés qui se

proposent simplement la propagation de certaines doctrines morales et sociales, sans s'occuper actuellement des conséquences politiques que peut avoir cette propagande. Elles ont été nombreuses dans les siècles de compression violente qui ont précédé le nôtre et il en existe encore quelques-unes. Ces sociétés n'auraient pas de raison d'être dans les pays où chacun est libre de penser tout ce qu'il veut et de dire tout ce qu'il pense; mais dès que la liberté de penser et d'exprimer ce qu'on pense est comprimée, soit par un despotisme militaire, soit par une Église oppressive, soit par une majorité démocratique brutale et peu soucieuse du droit des minorités, les sociétés de cet ordre peuvent naître et rendre de très-grands services.

Le Christianisme, à son origine, ne fut pas autre chose qu'une société de cette espèce, cachée par prudence, mais sans honte, ni mensonge, travaillant à se recruter dans toutes les classes de la société et à répandre partout ses doctrines. Un grand nombre d'hérésies ont été propagées par des sociétés de ce genre, semblables à certains égards aux ordres religieux qui se sont consacrés, eux aussi, à la propagation entre les chrétiens de diverses doctrines particulières.

La civilisation est encore assez arriérée pour que des sociétés de propagande puissent être fort utiles. Mais pour qu'elles soient utiles et s'étendent, deux conditions sont nécessaires, savoir : 1° qu'elles soient séparées radicalement et sans arrière-pensée des sociétés d'action; 2° qu'en dehors des principes fondamentaux

fixes sur lesquels repose l'individualité de la société, elles admettent dans leur sein une grande liberté de discussion. Si l'on ne s'éloigne pas, même par la pensée, des sociétés d'action, on tombe sous l'influence des considérations relatives au succès; on entre dans les concessions de principe, dans les capitulations de conscience qui faussent la doctrine ; on se prive de toute la force que donnent une franchise complète et un détachement évident des intérêts matériels illégitimes. Si l'on veut constituer au sein d'une société de propagande un pouvoir spirituel rigoureux et exclusif, qui prétende écarter toute dissidence en limitant étroitement la discussion, non-seulement sur les principes, mais sur les conséquences, on décourage l'initiative individuelle, on éloigne les intelligences vigoureuses et les caractères énergiques; on tombe dans les misères de l'esprit de secte. Lorsque, d'autre part, on ne maintient pas avec soin l'unité de principes qui fait la vie d'une société de propagande, chacun des associés sent à l'instant que cette société n'a plus de raison d'exister : le zèle s'éteint, et si l'association subsiste encore dans sa forme extérieure, elle n'est plus soutenue que par les petits intérêts de ses bedeaux et marguilliers, sans vie spirituelle.

La société de propagande, soit qu'elle ait pour but un point spécial de doctrine ou un ensemble de doctrines sociales, est exempte des plus graves inconvénients de la société d'action. Comme elle a la pensée pour but, elle répugne par sa nature au régime militaire et à l'abrutissement qui est une conséquence

de ce régime. Elle entretient et fomente l'activité de chacun de ses membres en lui présentant un point d'appui; l'association, en lui montrant qu'il n'est pas isolé dans ses travaux, qu'il y a des hommes qui s'intéressent à lui, comptent ses mérites, s'enorgueillissent de ses succès et souffrent de ses revers. La société de propagande présente à chacun de ses membres ce petit public de quelques personnes dont l'estime et la sympathie nous satisfont, même lorsque, ainsi que l'observe Pascal, nous prétendons à l'estime et à la sympathie de tout le genre humain. — Une société de ce genre peut étendre, augmenter l'activité intellectuelle et la vie, et il est difficile qu'elle nuise, à moins qu'elle ne renonce à son caractère pour passer à l'action.

IV

Les partis politiques présentent des agrégations d'individus moins étroitement liées, mais plus étendues que les sociétés secrètes. Ils se forment par la mise en communication d'hommes qui ont des aspirations et des tendances communes, qui sentent, pensent, délibèrent et quelquefois agissent ensemble, sans être unis entre eux par aucun engagement exprès et formel.

Il y a des partis dans toute société, quelle que soit la forme des arrangements sociaux qui la régissent : il y en a même rarement plus de deux principaux, qui se disputent le pouvoir et sous la direction desquels prennent place comme alliés les partis infé-

rieurs. Sous le despotisme, les partis s'établissent dans le palais du despote et sont formés par les hauts fonctionnaires, les officiers de la cour, les familiers et favoris du maître, les femmes : dans les pays où règnent des institutions libres, les partis se produisent au grand jour, s'étendent au loin, prennent des chefs, adoptent une discipline et discutent tout haut leur but, comme leurs moyens : ils négocient et cherchent des alliances dans la masse entière du peuple.

Sous les gouvernements despotiques, les partis sont moins apparents et moins connus : leur tendance est plutôt de déplacer les personnes et les influences personnelles que de réformer les choses ; de favoriser des intérêts privés plutôt que de servir les intérêts généraux, bien que ceux-ci soient pris quelquefois en considération. Le personnel des partis, bien moins nombreux que dans les pays libres, est recruté dans un cercle étroit et ne comprend que par exception des hommes liés directement aux intérêts positifs et généraux de la nation.

Mais laissons là les partis des États despotiques et occupons-nous de ceux des États où l'on discute, où il existe au moins quelques institutions libres. Ces partis embrassent dans leur sein toute la partie de la population qui est animée de la vie politique : ils expriment ses idées, ses sentiments, ses vœux.

Les partis, comme les associations de toute sorte, se forment sous l'impression de faiblesse qu'éprouve l'individu isolé et qui le porte à s'unir à ses semblables en vue d'une action commune, pour vaincre les obsta-

cles qui s'opposent à la satisfaction d'un désir commun. Ces obstacles ne sont autres que la volonté et les tendances de ceux qui éprouvent des désirs opposés. Par conséquent, la formation a pour but une espèce de guerre et tout parti incline plus ou moins à une discipline analogue à la discipline militaire; tout parti est animé d'un esprit spécial, toujours un peu distinct de l'esprit national, qui est le patriotisme, et de l'esprit d'humanité, qui est le sentiment le plus élevé du juste et du bien.

De même qu'il y a des guerres courtoises et des guerres à mort, les premières, dans lesquelles les ennemis admettent un droit des gens commun, et les secondes, dans lesquelles ils n'en admettent que peu ou point; de même il y a des sociétés où les partis combattent à outrance et cherchent uniquement à se surmonter l'un l'autre, tandis qu'il y en a d'autres dans lesquelles l'antagonisme des partis est contenu par certaines règles, non écrites, mais généralement acceptées, reconnues et observées. Dans les sociétés où la lutte des partis est à outrance, leur discipline est plus militaire, parce que, en réalité, ils tendent à la guerre civile : dans les sociétés où les partis reconnaissent des règles et des lois, leur discipline est moins étroite; elle s'éloigne moins du patriotisme et se confond presque avec lui. Les premiers croissent spontanément dans les sociétés arrachées par un effort violent à un régime d'autorité despotique; les seconds naissent naturellement dans les sociétés mûres pour la liberté: ceux-là se composent d'un petit nombre d'hommes qui,

se sentant isolés, cherchent à dominer par la discipline; ceux-ci, plus nombreux, plus sûrs d'eux-mêmes, et cherchant autre chose que la conquête des fonctions publiques, ne peuvent être asservis à une discipline aussi rigoureuse. Les uns, formés souvent par les sociétés secrètes, sont gouvernés par elles et s'imprègnent de leurs habitudes ; les autres ne connaissent que les discussions et les délibérations au grand jour et cherchent d'autant moins à s'imposer par la force, qu'ils ont plus d'autorité par la raison, plus de droits au pouvoir.

Les partis se composent d'un mélange d'intérêts privés et d'opinions. Si les intérêts qui les animent, sont réellement collectifs, avouables et discutables ; s'ils sont largement compris, les partis et les hommes qui les composent sont patients et aussi modérés dans leurs moyens que tenaces dans leurs idées. Si les intérêts sont personnels ou si, tout en étant collectifs, ils sont étroitement compris et n'osent se produire avec franchise devant l'opinion publique, les partis qu'ils animent sont impatients, sujets à changer souvent de but et de principes ostensibles, violents dans leurs moyens et ne transigent jamais. Les premiers se fondent sur une discussion franche et sur la vérité : les seconds emploient indifféremment dans la discussion la vérité et le mensonge ; peu leur importe de faire partager leur opinion propre ou de tromper, pourvu qu'ils triomphent et dominent.

L'esprit de parti est un des agents de corruption les plus redoutables qui existent. Rien n'est plus commun

que de voir des hommes, probes lorsqu'il s'agit de leurs intérêts privés, incapables de servir ces intérêts par des mensonges et des actions honteuses, descendre aux derniers moyens, à ceux qui impliquent la plus profonde déchéance morale de celui qui les emploie, dans un misérable intérêt de parti. Et, ce qu'il y a de plus triste, ces hommes se dégradent souvent ainsi par sentiment d'honneur, commettent des fautes ou même des crimes à contre-cœur, par dévouement et dans la conviction qu'ils remplissent un devoir sacré ! Il n'y a pas de spectacle plus navrant que celui de ces aberrations de la conscience qui font naître d'une bonne intention des actes détestables.

Les partis militants dont le but est de s'imposer par la ruse ou la force ne sauraient conduire à la démocratie et doivent inévitablement ruiner les institutions démocratiques là où elles existent. En poursuivant aveuglément leur but, qui est de conserver ou d'acquérir la possession du gouvernement, ces partis emploient sans scrupule la calomnie et le mensonge sous toutes les formes ; ils se servent sans hésiter de l'ignorance et des préjugés populaires contre le parti opposé, fomentent les passions et les haines sans s'occuper d'ailleurs des conséquences de ce qu'ils font. Dans les luttes auxquelles ils se livrent, le gouvernement et l'opposition usent habituellement des mêmes armes et il est peu de reproches qui, pouvant être légitimement adressés à l'un, ne s'appliquent à bon droit à l'autre, parce que dans toute lutte, chacun des contendants est porté aux représailles et qu'il faut une grande

supériorité d'âme et de force pour les dédaigner.

Les contemporains et la postérité doivent beaucoup d'estime et de reconnaissances aux hommes qui, supérieurs à l'esprit de parti sans se laisser aller à l'inertie, s'efforcent de contenir les luttes politiques dans de justes bornes et abhorrent les moyens honteux de succès. Ces hommes sont rares, très-rares au premier rang, parce que les partis n'élèvent volontiers que ceux qui les servent, qui s'assujettissent servilement à leurs sentiments et à leurs passions. C'est pourquoi, dans les pays de luttes violentes, on ne doit jamais espérer grand' chose des chefs de parti : les améliorations ne peuvent guères s'introduire que par le gros du parti, toujours plus désintéressé que les chefs, et par l'entrée à la vie politique de la population qui y était demeurée étrangère, par la formation d'une opinion publique assez forte pour modérer et contenir les écarts des intérêts particuliers.

On ne peut amener à la démocratie et à la liberté un peuple éloigné de l'une et de l'autre, ni par les moyens violents, ni par une discussion passionnée sans mesure. Un parti qui voudrait arriver en ligne droite à la liberté démocratique devrait se placer loin du pouvoir et se résigner à une longue attente pendant laquelle il se livrerait à un travail actif de propagande. Mais cette attitude ne saurait jamais convenir aux partis dirigeants et dominants, toujours impatients d'agir et de commander; de telle sorte que si un parti d'avenir voulait se former, il devrait se contenter pour longtemps d'une position subalterne et laisser passer sur sa

tête la lutte des partis actuels : s'il lui était difficile de ne s'allier à aucun de ceux-ci, il lui importerait infiniment de ne jamais se confondre avec lui et même de ne jamais contracter une alliance bien étroite.

V

Si l'on admet comme exactes les considérations qui précèdent, on voit combien était grande l'erreur des hommes qui croyaient que tout changement dans les arrangements généraux de la société, et notamment dans sa constitution écrite, emportait un changement corrélatif dans l'état social. Ces révolutions de haut en bas sont chose impossible, non-seulement dans une grande nation, mais même dans un parti, dans une association secrète, dont le chef nécessaire est celui qui exprime de la manière la plus énergique et la plus exclusive les passions et les intérêts de cette association ou de ce parti. Dès que l'on observe un groupe d'hommes un peu considérable, on voit que le pouvoir s'y forme par un mouvement de bas en haut et que ce mode de formation est d'autant plus visible que les individus qui composent le groupe sont plus égaux entre eux et sont animés d'une plus grande activité politique.

Ainsi non-seulement la forme de la constitution écrite d'une société n'est qu'un phénomène secondaire, un effet; mais la possession même du pouvoir par telles ou telles personnes est bien loin d'avoir l'impor-

tance qu'on lui attribue habituellement ; quelque absolu que soit le pouvoir politique, quelque étendues que soient ses attributions, il ne saurait ni donner la vie au corps social, ni même exercer une action sérieuse sur la direction et l'emploi de son activité, ni prévaloir contre les mœurs et les idées régnantes. L'action du pouvoir coactif se borne le plus souvent à empêcher. C'est pourquoi un gouvernement est toujours beaucoup plus puissant pour le mal que pour le bien, parce qu'il est plus facile d'empêcher de faire que de pousser à l'action, de comprimer la volonté et la pensée des individus que de stimuler leur activité par des mesures d'administration. Le gouvernement qui comprime rencontre toujours dans le cœur de chaque individu un auxiliaire puissant et fatal, la paresse, tandis que celui qui cherche à provoquer l'action est obligé de lutter contre ce penchant indestructible qui pèse sans cesse sur nous et nous attire vers la mort.

C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà dit, les attributions coactives qui ne sont pas de première et évidente nécessité ne conviennent pas au gouvernement et doivent être supprimées.

Dans les sociétés qui marchent rapidement à la démocratie, il n'y a qu'un seul cas où le pouvoir politique puisse agir avec une grande vigueur pour rendre un service utile et signalé : c'est lorsqu'il est possible et désirable que ce pouvoir restreigne ses propres attributions, quand il s'agit de briser une grande machine gouvernementale et administrative et de contenir les intérêts liés à l'ancien ordre de choses pour livrer les

populations à la liberté. Encore faut-il observer que cette initiative prompte et violente en quelque sorte du pouvoir ne serait pas nécessaire si les populations étaient bien préparées et qu'elle serait imprudente et dangereuse, si elles n'étaient pas suffisamment préparées.

On rencontre toujours, quand on s'occupe de traiter ce point, une question fort délicate d'appréciation et de mesure : car il est difficile qu'un peuple se rende complétement capable de liberté politique sous la pression d'un gouvernement dont les attributions trop étendues ne laissent aux individus nulle initiative ; et si le peuple était trop peu préparé à se gouverner lui-même, la liberté ne lui servirait qu'à se précipiter dans le despotisme. Il est évident que, de quelque manière qu'elle s'opère, la transition ne peut guères avoir lieu sans secousse ni désordre d'aucune sorte.

C'est à cause de cette difficulté inévitable que la liberté de penser et de discuter, toujours inoffensive en elle-même, doit être respectée par un gouvernement bien intentionné, même dans ses erreurs et dans ses excès les plus graves. C'est pour le même motif qu'elle doit être respectée et employée avec ménagement par les sincères amis de la liberté, lesquels doivent pécher plutôt par excès que par défaut de modération dans l'expression de leur pensée. La liberté de discussion est, en effet, destinée, par sa nature même, à préparer et assurer toutes les autres : on peut dire qu'elle les contient toutes en germes.

On ne voit guères dans l'histoire de révolutions

méditées et préparées, soit par un, soit par quelques individus, et on n'en trouve aucune dans les sociétés modernes. Les associations secrètes, les conspirations peuvent tuer, exiler ou emprisonner et remplacer ceux qui gouvernent : elles sont impuissantes à introduire des réformes sérieuses et il faut avouer qu'elles n'y songent point. Il est remarquable qu'entre tant de révolutions de gouvernement qui ont eu lieu en France depuis quatre-vingts ans, en présence et au milieu des conspirations et des sociétés secrètes, celles-ci n'en aient fait aucune et les conspirations deux seulement, celle du 18 brumaire et celle du 2 décembre. Encore ces deux conspirations n'ont-elles réussi que par un concours de circonstances qui n'avaient été ni préparées, ni même prévues par leurs auteurs.

Toutes nos révolutions ont eu pour cause un état de malaise profond, mais irréfléchi, physiologique ; senti, mais non compris par l'opinion : elles ont ressemblé aux agitations d'un malade qui cherche en vain dans son lit une position où il puisse reposer, plutôt qu'aux mouvements réfléchis d'un homme sain qui cherche sa voie. Les peuples y ont été poussés à contre-cœur, malgré leur inclination et leur volonté, par les fautes et les violences aveugles des gouvernements. Les sociétés secrètes et les conspirations, préparées d'avance et disciplinées, ont toujours réussi à s'emparer du pouvoir devenu vacant, mais leur action s'est bornée à cela. Les gouvernements nouveaux ont constamment suivi leurs prédécesseurs et marché dans les mêmes ornières : puis, on s'est étonné de l'incons-

tance du peuple français qui renversait toujours, et toujours malgré lui, des gouvernements qui, quelle que fût la différence de leur couleur, de leur origine et de leur personnel, allaient obstinément dans la même voie et lui faisaient endurer les mêmes souffrances.

Si jamais une large part est faite à l'action du pouvoir politique, c'est au lendemain de révolutions semblables. En effet, rien n'atteste mieux que ces mouvements convulsifs d'une société excédée un grand besoin à satisfaire : rien n'atteste mieux en même temps que ce besoin est senti sans être connu ; qu'il faudrait le deviner, sans faire attention au prétexte, souvent futile, et au mot d'ordre, souvent obscur, de la révolution.

Mais il n'y a pas d'activité plus stérile et plus mal employée pour le bien public que celle que l'on dépense à préparer une révolution sans but, sans pouvoir d'avance prévoir sa portée et ses résultats, sans pouvoir en répondre. Il y en d'autres voies plus certaines, plus directes et partant plus courtes, à prendre pour préparer l'avénement de la démocratie dans les sociétés qui y tendent et y aspirent sans pouvoir l'atteindre.

VI

Le pouvoir naît de l'opinion et se consolide par la coutume : il se modifie, change et se déplace par elles : c'est donc sur l'opinion et la coutume qu'il faut agir,

lorsqu'on veut changer, non le personnel, mais la direction et les fonctions du gouvernement. La démocratie ne peut vivre que par certaines croyances et certaines mœurs : ce sont ces mœurs et ces croyances qu'il s'agit de fomenter. Comme elle consiste non-seulement dans un certain ordre de relations entre gouvernants et gouvernés, mais encore et surtout dans un certain ordre de relations habituelles entre les gouvernés eux-mêmes, chacun peut travailler pour elle dans les plus humbles fonctions privées aussi bien que dans les plus hautes fonctions publiques. Ajoutons que l'enseignement donné dans les fonctions privées, qui s'exercent sous l'empire de la liberté, est le plus efficace : c'est en apprenant à user de la liberté dont on jouit qu'on se prépare à l'exercice d'une liberté plus étendue.

Il y a un enseignement formel dans les églises et les écoles ; il y en a un autre dans les livres et les journaux ; mais il y en a un troisième, plus fort et plus irrésistible que les deux premiers, celui de l'exemple : l'action s'enseigne par l'action.

Considérez un homme d'humble condition, un ouvrier : ne peut-il rien pour la réforme de la société, pour l'avénement de la démocratie ? gardez-vous de le croire. Il enseigne, lorsqu'il règle sa vie de famille et en remplit les devoirs, lorsqu'il élève ses enfants pour être de bons citoyens, lorsqu'il aide, respecte et soutient sa femme : il enseigne quand il travaille à l'atelier avec vigueur et gaieté, lorsqu'il remplit ses obligations envers l'entrepreneur, non comme un esclave en-

chaîné et forcé dont la volonté résiste, mais comme un homme libre lié par un contrat et qui tient à bien remplir ses engagements : il enseigne, lorsqu'il évite le cabaret, lorsqu'il épargne et remplit son ménage d'un bien-être légitime et honorable. Il enseigne encore quand il conçoit et réalise le dessein de s'élever plus haut dans la hiérarchie, d'administrer un capital et de diriger une entreprise. Il enseigne enfin par ses conversations et propos de chaque jour, dans l'atelier, en famille, entre amis, lorsqu'il travaille et lorsqu'il se repose, et cet enseignement peut propager l'activité utile ou l'indolence et la recherche des plaisirs, la concorde ou la haine, la bienveillance ou l'envie, le désir calme d'améliorer la société ou l'inertie passive ou la soif des bouleversements, l'espérance ou le désespoir, la vertu ou l'abandon de soi-même. Quelle influence n'a pas cet enseignement et quelle utilité ne peut-il pas avoir si celui qui le donne a une idée nette et distincte de l'organisation démocratique de la société et des devoirs qui en résultent pour chacun, devoir d'agir, de se perfectionner, d'augmenter la vie en soi-même et en autrui ; s'il est animé d'un amour éclairé de ses semblables et de la patrie.

L'enseignement auquel peut se livrer le chef d'atelier, l'entrepreneur, est le même et porte plus loin ; mais il n'est ni plus profond, ni plus efficace : si son influence s'étend sur un plus grand nombre de personnes, il touche peut-être moins fortement chacune d'elles. Mais il enseigne l'exercice d'une fonction plus élevée, plus complexe, plus difficile à remplir ; celle

d'administrer des capitaux et de gouverner des hommes, sans violenter la volonté de ceux-ci, et de les faire tendre de leur propre mouvement à une fin commune sans autre obligation tout au plus que celle d'un contrat librement consenti par eux. Quel service ne rend pas à la société l'entrepreneur qui, éclairé sur ses devoirs et les remplissant exactement, enseigne par le précepte et l'exemple, doucement, patiemment, quand l'occasion se présente, et inspire ou entretient chez les hommes qui se trouvent en rapport avec lui des sentiments de justice, de bienveillance réciproque, l'amour de leur devoir et de leur fonction !

En définitive, lorsqu'on embrasse d'un regard la société tout entière, on n'y voit personne si bas placé qu'il ne puisse, s'il le veut, exercer une influence utile aux progrès de la démocratie : car tout ce qui tend à améliorer les mœurs, à développer, même chez un seul individu, le sentiment de la responsabilité personnelle et de la liberté, le désir de rechercher et de connaître la portion de vérité qui lui est accessible dans la sphère où il se trouve placé, à allumer dans son cœur l'amour des hommes et de Dieu, tend d'une manière directe et sûre à l'avénement de la démocratie. Les institutions libérales naissent naturellement des mœurs d'une population dans laquelle chaque individu est habitué à se diriger et à se discipliner par lui-même, tandis que les mœurs des hommes libres, nous ne le savons que trop, ne naissent pas du simple établissement d'institutions libérales.

La propagande par l'enseignement des mœurs, de

l'exemple et de la parole est mille fois préférable à celle que l'on peut faire pour les institutions par ce mélange de prédication et de violence qui est propre à l'esprit de parti. En premier lieu, la propagande par les mœurs est toujours possible et, dans une certaine mesure, facile : il est presque inouï qu'un gouvernement, quelles que fussent son origine, sa forme et même son immoralité, ait travaillé directement à l'empêcher, tandis que presque tous les gouvernements connus s'opposent à la propagande des institutions. En second lieu, on peut travailler à la propagande des mœurs, non-seulement sans interruption et avec toute sécurité extérieure, mais avec contentement de conscience, sans aucun doute sur la question de savoir si l'on fait le bien ou le mal, tandis que les effets de la propagande des institutions et formes de gouvernement sont beaucoup moins certains et laissent toujours la conscience dans le doute. Si par exemple, on a provoqué une population de mœurs arriérées et militaires à se donner avant le temps des institutions libérales, a-t-on fait une bonne ou une mauvaise action ? A-t-on travaillé pour le bien ou pour le mal de ses semblables, pour l'accroissement ou pour la diminution de la vie? Qui pourrait le dire avec certitude et mesurer exactement le bien et le mal mêlés d'une façon si étrange dans les bouleversements sociaux qui accompagnent les tentatives de ce genre? Qui oserait se porter comme juge infaillible, même devant sa propre conscience, de ces débats redoutables qui ébranlent les sociétés, renversent et établissent les gouvernements, troublent les

mœurs, et déplacent, ruinent ou détruisent une multitude d'existences individuelles ?

Ce n'est pas à dire, comme certains théoriciens et une paresse trop commune le conseillent incessamment, que l'honnête homme ne doive pas avoir ou ne doive pas exprimer d'opinion sur les arrangements généraux de la société : il doit, au contraire, y penser beaucoup et souvent, faire des efforts pour s'éclairer sur ce point et pour éclairer ses semblables autant qu'il le peut sans négliger sa profession. S'il n'avait ni croyance ni opinion sur les arrangements généraux de la société, comment pourrait-il se conduire personnellement et savoir au juste s'il fait bien ou mal, s'il remplit son devoir ou s'il y manque? S'il craignait de manifester son opinion, ou de remplir les obligations civiques que lui imposent les lois, comment se mettrait-il en communication avec ses semblables et prendrait-il la part qui lui appartient dans la formation du pouvoir spirituel ?

Toutefois, il n'est ni nécessaire, ni utile que la méditation sur les arrangements généraux de la société dégénère chez lui en préoccupation exclusive et en manie. Il y a un ordre évident pour l'emploi de notre activité : en premier lieu, il faut remplir les devoirs de famille et ceux de la fonction dont on se trouve chargé par les arrangements existants. Ces devoirs sont les premiers, parce que chacun de nous est chargé de s'en acquitter à l'exclusion de tout autre et parce que ce sont toujours des devoirs d'action. Les devoirs de travail et de propagande civiques ne viennent qu'en se-

conde ligne et accessoirement, non qu'ils soient moins impérieux et moins importants ; mais parce que, étant collectifs, ils sont de délibération et de discussion plutôt que d'action. Il est clair d'ailleurs que les devoirs de famille et de profession sont la première et la plus importante partie des devoirs politiques de chaque citoyen : la vie civique ne prend le dessus sur ce que l'on appelle un peu improprement la vie privée que dans les grandes crises, dans les dangers de la patrie. Mais pour prévenir ces dangers et ces crises, il importe qu'elle reste étroitement liée ou plutôt qu'elle se confonde avec la vie ordinaire dont elle ennoblit et éclaire les devoirs. Il importe surtout de voir disparaître cette race « d'hommes politiques », ainsi qu'on les appelle, pour lesquels la propagande des institutions et des personnes et l'action politique sont une profession et un métier; qui passent leur vie à conseiller l'action et à contenir la pensée, sous prétexte de discipline ; à fomenter entre les diverses classes de la société la discorde et la haine, sans exercer d'ailleurs aucune fonction, candidats viagers aux emplois publics en dehors desquels ils n'ont bien souvent nul moyen d'existence. Cette classe d'oisifs et de parasites est la pire de toutes : une opinion éclairée la placerait entre les mendiants et les escrocs : notre siècle lui a réservé les fonctions de gouvernement.

Certes il est utile que les études politiques soient l'objet de travaux spéciaux et soutenus ; mais ceux qui s'y appliquent et s'y consacrent sérieusement sont toujours en petit nombre. Ils ne doivent pas attendre des

fonctions de gouvernement leurs moyens d'existence, parce que ces fonctions, conférées par un mandat toujours révocable, doivent être temporaires. Dans un état normal de société, les devoirs publics doivent être tellement connus que tout homme de sens et d'éducation moyenne puisse les remplir : c'est à l'élection à choisir les plus dignes. On comprend qu'elle appelle pour un temps aux fonctions de gouvernement des hommes de toute profession; mais ces hommes ne doivent pas se faire un métier des fonctions publiques : c'est un service exceptionnel qui leur est imposé, une nouvelle application de leur activité que la société exige d'eux, comme en d'autres temps elle exigeait de tous le service militaire.

Nous connaissons les objections qui s'élèvent dans bien des esprits, lorsque l'on propose que chacun, tout en remplissant avec le plus grand soin la fonction spéciale dont il est chargé, se livre à la propagande par l'enseignement et les mœurs. On est habitué à des perspectives plus hautes, plus grandioses, plus flatteuses pour l'amour-propre : on se figure qu'un individu porte en soi le pouvoir d'élever ou d'abaisser, de réformer ou de corrompre une société tout entière en peu de temps, et on dédaigne volontiers cette action limitée, cette étroite et lente propagande. — Elle est lente sans doute, mais à la portée de tous, et ses résultats sont infaillibles, indestructibles, non-seulement inoffensifs, mais toujours bienfaisants, sans mélange de bien et de mal. — Cette propagande ne peut s'exercer que dans un cercle restreint et celui qui s'y livre

espère seulement qu'elle porte des fruits, sans les voir jamais ou bien rarement et par exception. — Oui, mais elle agit sûrement, ce qu'on ne peut jamais dire de l'autre. N'y a-t-il pas d'ailleurs une ambition excessive à vouloir agir dans une vaste sphère sur un grand nombre d'hommes et à prétendre obtenir des résultats immédiats comme ceux du théâtre? Un individu, quel qu'il soit, a-t-il droit de concevoir de telles aspirations? Ne se fait-on pas illusion sur la portée réelle de l'influence qu'exercent les plus haut placés, ceux dont l'action a semblé la plus générale, la plus irrésistible et la plus soudaine, tels que les législateurs et les conquérants? Lorsqu'on étudie l'histoire sans prévention, avec un esprit dégagé des préjugés qu'ont formulés Plutarque et ses imitateurs, on voit que la plupart de ces hommes, et les plus fameux, ont moins influé sur le sort de l'espèce humaine que tel individu, demeuré obscur ou sur le second plan, mais qui a marché plus droit vers le but : on reconnaît que législateurs et conquérants ont agi le plus souvent comme des forces aveugles, obéissant à des besoins et à des idées qu'ils ne comprenaient pas, remplissant une mission qu'ils ne soupçonnaient pas et faisant, en somme, le contraire de ce qu'ils ont voulu. Il n'y a pas dans ces considérations de quoi exciter en nous l'orgueil et le désir de les imiter.

Oui, c'est à peine si celui qui se livre à la propagande modeste de l'enseignement et de l'exemple, cherchant à s'améliorer lui-même autant ou plus que le prochain, aperçoit dans l'ordre social le fruit de ses

œuvres : il ne peut raisonnablement espérer de ce travail d'amélioration ni profit, ni gloire, bien que l'estime publique lui soit presque toujours assurée et que le profit naisse souvent de l'estime publique. Mais il jouit d'une rémunération plus haute, qui est la satisfaction du devoir accompli, la certitude que sa vie n'a pas été inutile au progrès de l'humanité et que son œuvre anonyme, perpétuée sous mille modifications diverses par la tradition future, doit être éternelle. Si sa part d'action a été médiocre ; si elle a été restreinte dans un cercle étroit, il doit considérer quel point imperceptible il occupe dans le temps et l'espace et reconnaître que cette part d'action est proportionnée à son auteur, lequel, après tout et quoi qu'il fasse, ne dispose que d'une force, qui est son activité libre, sa volonté. Plus il aura l'âme élevée et disciplinée, plus il sera disposé à se contenter de la modeste part qui lui revient et à dédaigner les aspirations démesurées de la vaine gloire.

ÉTUDE X

DU TRAVAIL DANS LES SCIENCES, DANS LES LETTRES ET DANS LES ARTS

« Tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit. »
PASCAL.

Tout citoyen, quelque humble que soit sa fortune, quelque médiocre que soit son intelligence, exerce une part d'influence sur la formation du pouvoir spirituel. Non-seulement l'opinion habituelle de l'individu entre dans la composition de l'opinion collective ; mais ses discours et son exemple lui donnent action sur autrui. Cette action de l'individu est évidente, lorsqu'il domine : elle n'est pas moins réelle quand il est dominé par d'autres, parce que ceux-ci dépensent à le diriger une partie de leur valeur.

Mais il est des hommes dont l'influence est plus étendue en bien et en mal que celle des autres et qui contribuent d'une manière plus apparente à la formation du pouvoir spirituel : ce sont ceux qui marchent à l'avant-garde et dont le travail s'applique aux sciences, aux lettres et aux arts. Les premiers s'occupent de modifier incessamment l'opinion : les autres expriment et propagent les modifications qu'elle a reçues.

I

Dans ces branches de l'activité humaine, comme dans l'industrie, ceux qui travaillent actuellement se servent des travaux des générations qui nous ont précédés et s'efforcent de conquérir une puissance plus grande. Dans les productions de chacun d'eux, une grande part appartient à la société ; le reste est l'œuvre propre du travailleur. S'il est quelquefois difficile de déterminer exactement en quoi consiste la part légitime de l'un et de l'autre, il est toujours facile de reconnaître et d'indiquer cette double provenance de toute œuvre.

Cette opinion, bien que son exactitude soit évidente à première vue, n'est ni plus ancienne, ni plus vulgarisée que l'idée du progrès. On est généralement porté à penser, selon les croyances anciennes, que les inventeurs étaient des espèces de demi-dieux, qui ont créé de toutes pièces, par le seul effort de leur génie, les inventions qu'ils ont léguées à la postérité. Au contraire, depuis qu'on a signalé la part qui, dans toute invention, revenait à la société, quelques personnes ont nié le mérite, le travail, l'œuvre personnelle des inventeurs.

Ni l'une ni l'autre de ces deux appréciations n'est exacte. Dans tout état de société, il existe une certaine science acquise par les travaux des générations antérieures et perpétuée par l'enseignement. C'est le point

de départ de toutes les études; l'héritage commun d'où chacun tient une méthode, une tournure d'esprit, une manière de penser qu'il modifie ensuite par son expérience propre. Nul n'a trouvé par lui-même tout ce qu'il sait : nul non plus ne vit sans ajouter quelque chose, peu ou beaucoup, à ce qui lui a été enseigné.

La plupart des individus ne reçoivent de l'enseignement qu'une faible partie de la science de leur temps et aucun ne la possède tout entière. Il résulte de cette circonstance qu'un grand nombre d'inventions passent inaperçues et indignes de mémoire, parce qu'elles avaient déjà paru et étaient devenues vulgaires dans telle partie de la société qu'ignorait l'inventeur, ou parce qu'elles sont médiocres, imparfaites et ne donnent pas un résultat complet.

Dans la division des occupations qui a prévalu, des hommes se sont attribué pour fonction la conservation et l'accroissement des sciences. Ils recueillent de toutes parts et sans cesse les enseignements divers que peuvent leur donner l'observation, leur expérience propre, celle d'autrui et le raisonnement : ils s'efforcent de s'élever par leur travail à une science plus haute, plus féconde en applications que celle qu'ils ont apprise, et ils y réussissent à la longue. Ces hommes sont en quelque sorte les éclaireurs de l'humanité : ce sont eux qui se chargent de tenter les premiers l'inconnu. Leur marche n'est pas égale : tantôt ils rencontrent des succès éclatants et mémorables, qui ouvrent à la société des voies nouvelles; tantôt leur travail semble

frappé d'une sorte de stérilité ; les progrès sont lents et peu en rapport avec les efforts qu'ils coûtent.

Ces intermittences tiennent aux conditions du travail d'invention, qui ne peut obtenir des résultats qu'après de longues recherches préparatoires dans lesquels s'épuisent quelquefois plusieurs générations d'ouvriers. Une fois ces recherches terminées, l'invention devient facile et la gloire couronne celui qui a joint à son mérite personnel l'avantage de venir à propos. Le monde juge par l'utilité ou l'agrément qu'il retire de l'œuvre plutôt que par le mérite de l'ouvrier.

L'histoire des sciences, et en particulier celle des découvertes, prouve la nécessité absolue des travaux préparatoires, soit pour découvrir, soit pour tirer parti de l'invention. Avant que ces travaux aient été faits, personne ne songe à la découverte ou si quelques esprits rêveurs en conçoivent l'idée, cette idée demeure inaperçue et sans conséquence. A mesure, au contraire, que les travaux préparatoires s'achèvent, l'idée de la découverte se présente à un certain nombre d'esprits et les obsède au point de devenir pour eux une préoccupation exclusive. De là vient que plusieurs découvertes ont été faites à peu près en même temps, en divers lieux, par des personnes qui n'avaient les unes avec les autres aucune communication.

Est-ce à dire que l'humanité n'ait pas besoin des inventeurs et que leur mérite soit nul ? Non sans doute. Elle n'a pas besoin de tel ou tel inventeur déterminé, en ce sens qu'il n'en est aucun dont la mort prématurée ait privé le monde d'une découverte. Si tel inven-

teur n'avait pas fait telle découverte, un autre en serait venu à bout. Mais cet autre eût été certainement un homme d'un grand mérite : il n'aurait découvert, comme le premier, qu'à force de travail, d'intelligence et d'application : il n'aurait trouvé qu'après avoir cherché longtemps, avec patience et énergie.

On peut soutenir, il est vrai, que les inventions, scientifiques ou autres, peuvent avoir lieu par une succession non interrompue de travaux médiocres, mais nombreux, plus lentement, mais tout aussi sûrement, que par d'immenses efforts individuels. Un grand nombre d'hommes, unissant leurs efforts, peuvent soulever un fardeau supérieur à la force d'Hercule. Mais dans les découvertes, il y a des obstacles qu'un grand effort individuel peut seul surmonter. D'ailleurs, en admettant même l'efficacité des travaux collectifs ou successifs, on doit savoir gré aux ouvriers qui, par de si grands efforts, ont eu la puissance de concentrer sur un seul point des rayons de lumière épars dans une multitude de directions et su avancer le temps de l'invention.

Il est peu d'études plus intéressantes que celle de l'histoire des découvertes et de la part qui revient à chacun dans chacune d'elles. Il est aussi peu d'études plus propres à abaisser notre orgueil en nous montrant, d'une part, les immenses travaux qui sont nécessaires pour obtenir le plus chétif résultat ; d'autre part, combien l'inventeur titulaire, quelque grand et bon appréciateur qu'il fût, était loin de mesurer la portée de son œuvre et de prévoir l'influence directe et indirecte

qu'elle devait avoir. A mesure que l'on étudie davantage, on voit diminuer la part individuelle qui revient à l'inventeur titulaire dans la découverte : on voit grandir l'importance des travaux préparatoires qui s'élèvent comme une fourmilière dans laquelle il est impossible d'assigner la part d'ouvrage de chaque fourmi. Puis on voit la découverte, faite dans une branche spéciale de la science, répandre une lumière nouvelle et vivifiante sur la science tout entière, rectifier ou effacer une multitude d'idées conçues auparavant et qui ne peuvent tenir devant son éclat : on voit poindre dans ses rayons le germe de nouvelles découvertes, soit dans la même branche de la science, soit dans d'autres branches ; de telle sorte que dans un laps de temps assez court, l'œuvre de l'inventeur se lie étroitement aux travaux antérieurs qui l'ont préparée et aux découvertes ultérieures qui en ont été la suite. Tandis que l'influence de la découverte s'étend, la gloire de l'inventeur se consolide, mais elle pâlit et va se confondre avec celle de ses devanciers dont quelques-uns n'ont pas même légué leur nom à la postérité. L'ensemble de la science humaine, tout médiocre qu'il soit, est si grand en comparaison de toute œuvre individuelle que celle-ci paraît toujours petite.

Les inventions et découvertes ont une époque et en quelque sorte une saison tellement marquées par l'avancement des travaux préparatoires que l'inventeur qui devance le temps n'obtient que des résultats incomplets : il est peu ou imparfaitement compris de ses contemporains. L'inventeur même qui arrive à la pre-

mière heure n'est compris que de quelques-uns et souvent avec beaucoup de peine : il rencontre des résistances puissantes et jouit rarement de sa propre gloire : son mérite n'apparaît que plus tard, lorsque les conséquences de ses travaux se développent et entourent son œuvre d'une auréole de lumière.

La propagation des inventions, et sous ce nom on peut comprendre toutes les idées nouvelles, ne peut avoir lieu rapidement que lorsque les intelligences se trouvent déjà préparées à les recevoir. Nul ne peut changer en un jour l'ensemble de ses croyances, ni même une partie considérable de celles qui se rapportent à un certain nombre d'idées : c'est pourquoi on rencontre dans les écrits des inventeurs les plus éminents quelques-uns des préjugés dans lesquels ils ont été élevés, des idées qui se rattachent à tel système d'erreurs qu'ils ont eux-mêmes renversé. C'est pour cela que la propagation de certaines doctrines, facile dans telle société ou dans telle classe, est impossible à la même époque dans une autre société ou dans une autre classe.

La science de la vie sociale étant le résumé et la fin de toutes les sciences humaines reçoit l'impulsion et le contre-coup de toutes les découvertes qui ont lieu, soit dans une branche quelconque de la science, soit dans les arts et l'industrie. Mais comme toutes les découvertes agissent de loin et indirectement sur la science sociale, chacune d'elles la modifie, peu et lentement, d'une manière presque imperceptible, mais sûre. Toute invention en effet change l'idée que nous avons du

monde ou de nous-mêmes, de l'utilité que nous pouvons tirer du monde et de nos propres facultés : elle change aussi l'idée que nous concevons de Dieu : chaque fois que la science grandit, l'idée que nous avons de Dieu s'épure et s'étend ; nous comprenons plus amplement l'ordre et la règle. De même toute invention finit par modifier l'industrie et toute modification de l'industrie change notre manière de vivre.

Ces changements sont nécessaires et aussi indispensables au bonheur des individus qu'à l'agrandissement des sociétés. Nous avons une telle soif de nouveauté que nous ne supportons pas sans dégoût l'idée d'un arrangement invariable du monde. Les plus routiniers désirent toujours quelque changement. Nous aspirons à l'innovation, bien que nos habitudes la redoutent et nous y aspirons sans cesse, parce que la coutume nous rend promptement insensibles aux découvertes anciennes, dans l'ordre social, comme partout ailleurs. Notre génération a vu naître et grandir les bateaux à vapeur, les chemins de fer, les télégraphes électriques : elle a été frappée d'admiration et de stupeur à l'aspect des changements que ces innovations introduisaient dans le monde et des changements plus grands qu'elles préparaient. Mais bientôt l'habitude nous y a rendus presque insensibles. La génération qui s'élève n'a pas même éprouvé nos premiers sentiments d'admiration : il lui faut, pour concevoir que le monde ait existé sans chemins de fer, sans bateaux à vapeur et sans télégraphes électriques un effort d'imagination semblable à celui qu'il nous faut faire pour concevoir une idée de ce

qu'était le monde avant l'invention de la poudre et de l'imprimerie ou avant celle de l'écriture. De même c'est à peine si nous pouvons au prix d'un grand effort avoir une idée quelque peu nette de ce qu'était l'ancien régime dans lequel nos pères ont été élevés et ont vécu. Le besoin d'innovation est naturel et inextinguible dans les individus comme dans les sociétés, et il est bon que l'on travaille à le satisfaire.

Il est donc juste d'accorder au travail d'invention la rémunération d'honneur qui est bien souvent (sauf le contentement qui résulte du premier aspect de la découverte) la seule que reçoive l'inventeur. Mais cette rémunération ne doit pas être excessive; car s'il est bon que le travail de découverte soit actif, il n'est pas bon qu'il se précipite. Da'illeurs dans la répartition de la réputation et de la gloire qui récompense les inventeurs, il est facile d'être injuste sans le vouloir, d'attribuer à l'un ce qui appartient à l'autre.

Il n'y a pas lieu du reste de s'étonner ou de s'affliger en voyant que les grandes découvertes ne se multiplient pas au point de paraître chaque jour. Chacune d'elles exige de longs travaux préparatoires pendant lesquels il semble que Prométhée souffre et se débat vainement dans ses chaînes. Ces travaux sont exécutés souvent dans une direction tout autre que celle où doit avoir lieu la découverte, sans dessein arrêté, sans espérance précise et définie ou avec un dessein et une espérance qui ne peuvent se réaliser. Pendant ce temps, les impatients s'irritent; les curieux oisifs s'ennuient et se plaignent : les gens sensés prennent en patience le monde et le

temps, et les bons ouvriers travaillent sans relâche, dans la conviction profonde que, d'un instant à l'autre, Prométhée sera délivré.

Ces époques alternées d'enthousiasme et d'affaissement que l'on remarque dans l'histoire des grandes découvertes et surtout de celles qui se rapportent à la science sociale, exercent sur les arts, sur les lettres et sur le goût une influence profonde.

II

Les arts et les lettres expriment la pensée habituelle et dominante des sociétés qui les produisent et constituent en réalité le haut enseignement. C'est par eux que les individus se communiquent les uns aux autres leurs sentiments les plus intimes, c'est par leur intermédiaire que chacun se reconnaît lui-même et s'affirme : c'est par eux que les traditions se conservent et se modifient peu à peu par l'introduction d'idées nouvelles. Quelle que soit la portée de ces idées, elles viennent se promulguer dans les arts et les lettres par lesquels les hommes pensent et sentent ensemble, en commun.

On ne peut dire d'avance ce que doit être l'art dans un avenir éloigné ; car pour savoir ce que sera l'art, il faudrait connaître la pensée intime de cet avenir, qui nous est inaccessible. Nous ne pouvons parler de l'art comme de la science qu'en général ou que dans les limites très-bornées où s'étend notre horizon.

Le champ dans lequel se déploient les arts et les lettres n'a pas des bornes autres que celui dans lequel se meut et travaille la pensée humaine. Lorsque cette pensée découvre des mondes nouveaux, de nouvelles et plus larges perspectives, les arts et les lettres expriment son contentement et s'élèvent avec elle ; lorsqu'elle rencontre des obstacles et fléchit devant eux, lorsqu'elle s'abandonne à la paresse et au découragement, les arts et les lettres souffrent, s'abaissent et s'effacent avec elle.

Comme la pensée dans son travail juge et choisit sans cesse, les arts et les lettres jugent et choisissent : ils aspirent et tendent au beau, comme l'homme, dans l'ensemble de son activité, tend au bien et le recherche. Comme le bien moral, le beau artistique est variable et change d'aspect, selon l'état de l'âme de ceux qui le considèrent. Le beau absolu se confond avec le bien absolu et nous ne pouvons pas plus atteindre l'un que l'autre : mais nous avons toujours une idée de l'un et de l'autre, idée de mieux, relative à quelque chose de pire.

L'âme suit le beau, sans pouvoir toujours le définir et acquiert des habitudes de sentir comme des habitudes de juger. Ces habitudes constituent le goût, qui est la conscience du beau, comme la conscience proprement dite est le goût du bien. Le goût est variable : des hommes grossiers ont le goût grossier : ceux chez lesquels l'équilibre des facultés est troublé, qui sont atteints d'une sorte de maladie morale, ont le goût maladif. Le goût de l'enfant n'est pas celui de l'homme

mûr et celui-là diffère du goût du vieillard. Enfin les sociétés, comme les individus, changent de goût, selon que telle ou telle préoccupation les domine. Le bon goût, qui consiste à exiger une certaine harmonie entre les diverses parties d'une œuvre d'art ou de littérature, ne se manifeste que lorsque nos diverses facultés se trouvent dans cet équilibre qui constitue la santé de l'âme.

La sculpture semble être celui de tous les arts qui admet le moins la variété et le changement de goût. Cependant, si nous considérons le passé, nous voyons paraître d'abord ces idoles grossières qui, chez tous les peuples, ont provoqué dans les temps anciens l'admiration et l'adoration ; ces dieux roides et immobiles, ces dieux armés, agités, irrités ; ces dieux à plusieurs têtes et à plusieurs bras et ces monstres formés par l'assemblage de membres humains et de membres d'animaux, emblèmes conçus par quelques hommes et devant lesquels les hommes ont tremblé d'un religieux respect. Toutes ces figures ont été admirées en leur temps autant qu'ont pu l'être plus tard le Jupiter et la Minerve de Phidias ou la Vénus de Praxitèle. — Mais sans comparer ensemble des œuvres appartenant à des époques aussi éloignées l'une de l'autre, quelle différence ne remarque-t-on pas entre les Christs du moyen âge et ceux de la renaissance, entre ceux-ci et ceux du dernier siècle ou de notre temps! Les uns et les autres expriment le maximum de beauté selon le goût des contemporains, l'idéal suprême auquel leur imagination s'était élevée.

Comment le goût ne varierait-il pas dans l'appréciation des œuvres d'art, lorsqu'il varie si sensiblement dans celle de la nature elle-même? Quelle idée diverse ne se font pas de la beauté humaine les différents peuples et les différentes époques! Ici la beauté résulte d'un horrible tatouage; ailleurs, d'une déformation des oreilles, ou du nez, ou de la lèvre inférieure : chez les peuples mêmes qui respectent à peu près l'œuvre du Créateur, on estime comme beauté tantôt la maigreur, tantôt l'obésité, tantôt telle complexion et tantôt telle autre. N'avons-nous pas vu de notre temps considérer comme beauté la pâleur, la langueur, l'état maladif, une taille grêle, des mains incapables d'action? Comment ces opinions, si diverses et si mobiles, n'influeraient-elles pas sur les arts?

Cette recherche éternelle du beau dans la nouveauté a donné naissance à ce phénomène étrange des temps modernes [1], la mode, qui change sans cesse la forme de nos vêtements et qui présente un des aspects les plus saillants et les moins observés du goût artistique.

Il est remarquable que dans la recherche du beau, l'homme commence par des conceptions compliquées et finit par revenir simplement à la nature. Il imagine d'abord une beauté de son invention pour l'acquisition de laquelle il se mutile ou se défigure; puis il respecte son corps et ne fait porter ses caprices que sur ses habits seulement.

[1] Il est probable que les temps anciens ont aussi connu la mode chaque fois qu'elle n'a pas été contenue par la législation religieuse ou civile, ou par une coutume fixe ayant force de loi.

La scupture, cherchant des types d'une beauté éternelle, a depuis longtemps mis de côté ou négligé les vêtements; mais dans ses appréciations de la beauté nue elle a eu ses modes et ses caprices; elle ne s'est pas toujours aperçue que la beauté suprême se trouvait dans les conditions où se rencontre le maximum de la force morale et physique. A mesure que la diversité des occupations et l'uniformité continue de chacune pour chacun devient pour tous une habitude et une nécessité, la sculpture a plus de peine à trouver dans le monde réel des représentations de son idéal : elle est plus exigeante et demande la réunion de conditions plus nombreuses, tandis que la nature continue de produire sans s'appauvrir une infinie variété de types.

Si les changements du goût sont considérables dans la sculpture qui se borne à la reproduction d'une forme, quels seront-ils dans la peinture qui représente à la fois la forme et l'action, le mouvement, la vie et ses mille incidents; qui donne un corps à nos souvenirs, à nos fantaisies et à nos rêves? Quels seront ces changements dans l'architecture qui répond à des désirs complexes, de commodité et d'agrément, qui recherche à la fois l'utile et le beau? Combien plus grandes encore seront les variations du goût dans la musique, expression fugitive de nos passions et de leurs infinies nuances, de leurs caprices les plus passagers! Partout l'homme imprime sur les produits de son art l'empreinte de son âme, les pensées, les aspirations et en un mot le goût de son temps et de son pays, goût

essentiellement variable, puisqu'il dépend de ce phénomène complexe et mobile que nous appelons « état de civilisation ».

On nous dit, il est vrai, que le bon goût est éternel et ne change pas, qu'il a ses conditions et ses lois fixes. S'il en était ainsi, pourquoi les hommes du meilleur goût demanderaient-ils sans cesse à l'art des formes et des combinaisons nouvelles ? Pourquoi ne se contenteraient-ils pas des chefs-d'œuvre existants ? Pourquoi les imitations les plus parfaites de ces chefs-d'œuvre leur causent-elles un dégoût invincible et un mortel ennui ? Pourquoi sentent-ils au fond de leur âme cette nécessité, ce besoin de voler [1] et de changer que les anciens attribuaient à l'amour ? C'est qu'ils soupirent après un art qui représente leurs pensées, leurs préoccupations, leurs aspirations actuelles qui changent sans cesse.

Si le goût était un, permanent, inné, comme on le dit, il se ferait sentir à tous, en tout temps, en tout lieu, en tout état. Que voit-on cependant ? Présentez à un Océanien l'Apollon du Belvédère ou la Vénus de Milo : il les trouvera laids ou du moins bien inférieurs en beauté à ses idoles informes et tatouées : Conduisez un Chinois au Conservatoire ou à l'Opéra ; faites-lui entendre la musique de Mozart ou celle de Rossini : il n'y trouvera que des discordances ; elle lui semblera un affreux charivari. Sans aller chercher des exemples extrêmes, prenez dans quelque province reculée une personne sans éducation, fût-elle même bien douée,

[1] Πτερόφοιτος ἀνάγκη.

et placez devant elle les chefs-d'œuvre de tous les arts : elle y restera presque insensible. Il lui faut une éducation préalable, une véritable initiation pour comprendre et sentir comme les hommes de goût : son goût actuel n'est qu'un résultat de l'enseignement et de la coutume, variables, en définitive, comme tout enseignement et toute coutume.

III

Il en est de même dans les lettres et plus sensiblement, parce que les lettres portent plus distinctement l'empreinte de la pensée humaine. On peut distinguer aujourd'hui dans la littérature des branches différentes, dont chacune se développe dans des conditions spéciales, notamment celle qui est consacrée aux sciences, celle qui traite des affaires, l'histoire, la poésie et la littérature de fiction.

La langue des sciences s'applique immédiatement à la pensée et en reproduit la forme, comme certains vêtements prennent et reproduisent la forme du corps. Une science imparfaite et incertaine procède par une multitude d'adages détachés, ou bien elle bégaie et s'égare dans les digressions, dans les considérations générales éloignées du sujet ; tandis qu'une science plus sûre l'aborde directement et s'en empare ou tout au moins l'assiége avec vigueur, l'environne de ses formules et l'étreint fortement, de manière à porter dans l'esprit du lecteur sa foi ou son doute. La litté-

rature scientifique s'adresse à l'intelligence pure : tous ses ornements consistent dans la méthode et la clarté : c'est une vierge nue.

C'est aussi à l'intelligence que s'adresse la littérature des affaires : mais comme elle traite des hommes et de leurs rapports ; comme d'ailleurs elle cherche souvent à persuader sans avoir démontré, elle est moins calme que la littérature scientifique et se laisse animer souvent par les passions qui vont exciter dans l'esprit du lecteur l'affection ou la haine. La littérature des affaires admet donc quelques ornements ; mais elle doit en être très-sobre, à peine de s'écarter de son but principal, qui est d'éclairer. Si les ornements y dominent, il est probable que l'écrivain n'a pas conçu son sujet bien distinctement ou n'a pas voulu l'exposer tel qu'il le voyait, qu'il s'est trompé ou a voulu tromper.

La littérature scientifique a pour but d'éclairer l'esprit par des notions générales, et celle des affaires de le diriger dans l'action. La littérature historique participe dans une certaine mesure de l'une et de l'autre : elle est scientifique lorsqu'elle nous décrit les événements et les hommes tels qu'ils furent ; elle est d'affaires et d'art, lorsqu'elle tire de la contemplation du passé des leçons ou des conseils pour le présent et l'avenir. Elle doit donc avoir la précision, la clarté, la franchise de la littérature scientifique et admet tous les ornements de la littérature d'affaires : elle en admet même davantage parce qu'elle s'adresse davantage à l'imagination et que d'ailleurs elle suscite et met en jeu toutes les passions de notre âme.

Enfin la poésie et la littérature de fiction occupent en tout pays une grande place et souvent la plus grande. Cette branche de littérature est en même temps la plus populaire, la plus générale, celle dans l'usage de laquelle toutes les classes de la société viennent se réunir et en quelque sorte se confondre. Elle a pour but de plaire et de divertir : elle a aussi pour but d'enseigner.

Quelque sujet que prenne la littérature de fiction et quelque forme qu'elle adopte, elle se propose de susciter dans l'âme des hommes des images et des passions. Qu'elle représente des actions humaines ou les grandes scènes de la nature et de la vie, elle peint et choisit ses traits de telle manière que les uns restent dans l'ombre tandis que les autres apparaissent en pleine lumière : elle exagère en bien et en mal : elle montre les hommes plus grands que nature et quelquefois plus petits, toujours autres qu'ils ne sont, quoique semblables à ce qu'ils sont. Elle crée une sorte de monde à part dans lequel les intelligences aiment à rêver pendant quelque temps et à se distraire du monde réel sans l'oublier. Cette littérature, moins enchaînée que les autres à la réalité, exprime plus nettement les désirs et l'état général des âmes d'une époque, parce qu'elle peint les choses, non telles qu'elles sont, mais telles que les voit l'aversion ou l'aspiration, la passion intérieure : elle présente l'état variable de la perfection et de la dégration humaine, du bien et du mal moral, tels que chaque temps les conçoit.

Ainsi nous voyons dans l'épopée homérique, dans le tableau de la vieille lutte de l'Europe et de l'Asie,

l'homme grand par la force musculaire et par la ruse dans une grossière simplicité ; les dieux faits à son image et toutes les choses de ce monde réglés par un destin aussi capricieux qu'irrésistible et indéfini. Dans la tragédie grecque, l'idéal se modifie ; les passions intérieures, la volonté libre de l'homme occupent une plus grande place, sinon dans les événements, au moins dans l'intérieur du drame. Cette transformation est plus sensible dans la comédie, lorsque, après être sortie de la polémique politique, elle aborde la peinture et la critique des mœurs.

La conception de l'idéal de la grandeur humaine est sensiblement modifiée dans l'épopée latine : elle subit de nouvelles et plus profondes modifications dans l'épopée moderne du Tasse, calquée cependant, comme celle de Virgile sur celle d'Homère.

Pendant la longue suite de siècles qui sépare la première de la dernière de ces épopées, l'état idéal est l'état de guerre : la guerre a pour les hommes un suprême attrait : elle seule fixe l'attention des historiens et remplit presque seule le cycle entier de la littérature chevaleresque. C'est encore la guerre qui domine dans deux grands poëmes dont elle n'était ni l'objet, ni la fin : Dante et Milton ont porté dans un autre monde les pensées, les passions, les actes de celui-ci, et ses haines et ses luttes. Mais dans ces poëmes les forces matérielles sont fortement dominées par l'intelligence et la force morale : le poëte se meut dans un ordre de sentiments et d'idées inconnus à l'antiquité classique.

A mesure que l'individu se dégage du milieu so-

cial, et y prend plus de sécurité et d'importance morale, le roman tend à remplacer l'épopée. Chevaleresque à la fin du moyen âge, courtisan poli et bien discipliné au dix-septième siècle, le roman tente dans le siècle suivant de soumettre l'éducation, l'enseignement public et privé aux instincts et les institutions sociales à la critique du premier venu : il condamne tout ce qu'il ne comprend pas, en vertu de ce principe que l'homme, étant naturellement bon, mais se trouvant perverti par la société, a le jugement d'autant plus droit et plus sûr qu'il est plus ignorant.

La vie rurale et les bergeries furent l'idéal du dix-septième et du dix-huitième siècle qui, dans la réalité, exagéraient la vie urbaine. Les bergeries charmaient encore les esprits oisifs pendant les grandes luttes de la révolution française et l'imagination chercha les mers, les forêts vierges, les pays tropicaux pendant que les corps et les intelligences étaient bloqués et comme emprisonnés dans les guerres de l'empire. Mais à la paix, le drame et le roman devinrent terribles : ils déchaînèrent toutes les passions pêle-mêle et les firent choquer les unes contre les autres, sans reconnaître ni loi, ni mesure : la guerre et la lutte éclatèrent de toutes parts, non par masses, ni pour un grand intérêt humain ou du moins national et collectif, mais pour l'honneur et la satisfaction des appétences individuelles. La littérature de fiction franchit les conditions de toute société et de toute civilisation : elle se montra douteuse, irritée, sauvage, impatiente de toute règle et ennuyée de toute liberté.

Tel a été l'ordre du développement des idées ou plutôt de la mode dans la littérature de fiction en France. Ailleurs et en Angleterre notamment, elle a eu des formes plus calmes parce que la société était moins troublée. Toutefois, après avoir rêvé avec Walter Scott la résurrection des anciens temps, elle s'est emportée avec Byron à d'étranges égarements et a pris dans ces derniers temps une humeur critique assez remarquable, toutes les fois qu'elle est sortie des descriptions tempérées de la vie réelle.

L'idéal de la littérature de fiction change évidemment et a ses modes. On peut constater ce changement, même dans les temps où cette littérature s'est le plus asservie à l'imitation des anciens modèles : on s'en aperçoit davantage dans les temps où elle prend plus de liberté, soit dans la forme, soit dans le choix des sujets et surtout depuis que le roman s'est substitué au poëme épique. Mais malgré ces variations, on observe qu'il y a dans la forme un idéal plus durable et qui n'a guère changé, des conditions qui peuvent être considérées comme permanentes et qui caractérisent plus ou moins toutes les œuvres qui ont produit une impression profonde et durable sur l'esprit des hommes.

Ces conditions consistent dans un sentiment vif de l'idéal individuel, si l'on peut ainsi dire, qui est permanent, de ce qu'il y a d'immuable dans les phénomènes où figure l'individu avec ses passions, dans une forme lucide et franche qui exprime bien ce sentiment et dans la peinture d'un idéal social rationnel assez complet, passé, présent ou futur. La fixité de ces con-

ditions tient à ce que les passions fondamentales de l'individu et les sensations qui résultent pour lui de la présence du monde extérieur sont toujours les mêmes et à ce que la forme littéraire a un rapport intime avec la constitution de notre intelligence, qui ne change pas. Quant à l'état social, il n'est qu'un accessoire dans les mœurs de la littérature de fiction ; mais s'il est peint avec vérité et énergie, tel que notre esprit en sente et en comprenne bien les rapports, cette peinture peut rendre une œuvre de fiction impérissable, autant que peuvent l'être les œuvres de l'homme.

Nous avons des vertus et des vices qui sont permanents, parce qu'ils tiennent à notre organisation individuelle et à nos passions fondamentales, comme il y a des vertus et des vices passagers en ce sens qu'ils dépendent d'un certain état social et de la mode. L'art élevé ne les confond jamais au point de prendre les uns pour les autres : mais aux époques de trouble et de désordre moral, l'écrivain a de la peine à ne pas tomber dans cette confusion. Dans ces temps, on est porté à qualifier de poésie sublime, soit la description détaillée des sensations, soit l'imitation servile de la réalité, soit des conceptions purement fantastiques. C'est un grand signe de décadence.

La recherche de formes nouvelles de parler, quand il n'y a d'ailleurs point d'idées nouvelles à exprimer, est un autre signe de décadence. Lorsque l'écrivain s'efforce d'attirer l'attention par des phrases inusitées, c'est que son mérite intrinsèque n'est pas suffisant pour la captiver. Dans une langue formée et qui

compte de grands écrivains, il est difficile d'employer utilement une forme nouvelle : il vaut mieux se tenir à la langue directe et correcte qui est déjà connue que d'adopter une forme obscure, tourmentée, pointue ou emphatique. Les innovations de style ne sont bonnes qu'autant qu'elles expriment des innovations bonnes dans le fond et dans la pensée.

Il y a des écrivains qui négligent la forme et croient que leurs œuvres auront une longue vie : ils se trompent : la beauté de la forme est indispensable pour imprimer aux œuvres littéraires un caractère durable. Mais ceux qui, comme un grand nombre de nos contemporains, croient vivre par la forme seule, ne se trompent pas moins : qu'importe le style le plus correct et le plus élégant, s'il n'exprime aucune idée, s'il ne s'applique à aucun sujet qui soit de nature à intéresser la postérité ?

IV

La littérature d'imagination emploie généralement de notre temps une forme corrompue, surchargée d'ornements et d'affectation ; mais cette forme est encore bien supérieure au fond, à cette mêlée de personnages et d'événements dans laquelle on n'aperçoit nul vestige d'ordre. Nos romanciers ont adopté une morale qui leur est propre, de laquelle ils ont exclu tout devoir envers la société et envers Dieu. Tout y est individuel à ce point que la famille même s'y efface et disparaît en réalité. Il semble que dans cette morale, Dieu et la

société soient des instruments à l'usage de l'individu, tant Dieu est mis aux ordres de ses besoins et la société assujettie à ses caprices, quand l'un et l'autre ne sont pas l'objet de ses lamentations et de ses colères. Dans cette littérature, la grossièreté s'appelle « franchise » l'insolence, « noble fierté », les appétits brutaux, « poésie », la paresse, « rêverie », etc. : l'homme n'y apparaît qu'esclave des passions qui tantôt l'accablent, tantôt le surexcitent jusqu'à la démence : on ne l'y voit jamais contenu, éclairé, dirigé par l'intelligence, ou maître de sa volonté : si on le rencontre quelquefois modéré et observateur d'une règle, il est tel par impuissance. Toute cette littérature est dénigrante, égoïste, plaignarde, inclinée à voir toutes choses par le côté laid : elle est l'expression fidèle d'un état social dans lequel tout idéal s'est abaissé et a presque disparu.

A côté de cette littérature, qui toutefois est vivante, il en est une autre, plus pauvre encore, qui se dit morale parce qu'elle est admirative, quiétiste et pleurarde, toujours disposée à l'attendrissement, prête à s'agenouiller et à prier de bouche, sauf à s'interrompre parfois pour adresser de grosses paroles au prochain ou le maudire. Celle-là supprime les passions qui gênent ses plans, efface l'intelligence qui l'incommode et plie les événements à ses besoins théoriques, à son inaltérable symétrie : ses œuvres sont aussi froides que celles de sa rivale sont fiévreuses, et si l'homme de celle-ci est maladif, celui de la littérature soi-disant religieuse n'est qu'un cadavre ou moins encore, une figure de cire.

La littérature contemporaine considérée dans son ensemble regarde l'individu comme isolé, sans autres devoirs sociaux que ceux qui résultent d'une convention de fantaisie dépourvue d'autorité. Elle admet que l'individu manque à ses devoirs, dès que ses semblables manquent à ceux des leurs qui sont corrélatifs ou dès que les habitudes sociales blessent des sentiments particuliers d'équité; on trouve fort simple que très-indulgent pour lui-même il soit toujours prompt à juger autrui et à exécuter lui-même sur autrui ses propres jugements. On attaque comme vains préjugés ou opinions tyranniques tout ce que l'on ne comprend pas dans les mœurs et la tradition, c'est-à-dire presque tout. On semble admettre que toute règle sociale doit être compréhensible d'intuition, par instinct; que l'étude est inutile et tout ce qui, dans l'ordre social, excède la portée d'une intelligence légère est ridicule ou mauvais.

Ces défauts de la littérature de fiction contemporaine se retrouvent à un degré moindre dans la sculpture et la peinture, trop disposées à exagérer l'individu et ses passions ou à les faire disparaître, oscillant entre la maladie et la mort, n'exprimant la vie et la santé que rarement, par exception en quelque sorte.

En cela, la littérature et l'art ont exprimé, comme il arrive toujours, la pensée du temps : ils se sont modelés sur cette philosophie qui a isolé l'individu de la société, l'âme du corps et prétendu donner raison de tous les phénomènes de la volonté par une conscience primitive, innée, inaltérable et infaillible.

La littérature historique, bien que viciée et comprimée jusqu'à un certain point par le même enseignement, a pris un essor plus élevé et produit des œuvres plus grandes. Elle a cherché partout et étudié avec ardeur les titres de l'histoire du genre humain et apporté dans leur étude une critique riche d'imagination et bien supérieure sous ce rapport à la poésie du jour. Quel poëte a été aussi fécond en inventions ingénieuses, gracieuses ou terribles, que la plupart des écrivains qui ont travaillé à nous représenter le passé et à le faire revivre, à exhumer de la poussière des siècles les personnages historiques avec leurs passions, leurs pensées et les institutions au milieu desquelles ils ont vécu? Si nos historiens se sont laissé parfois emporter à leur imagination; s'ils n'ont apporté dans leurs travaux ni une science suffisante des choses sociales, ni toujours assez d'étude et de calme, la plupart d'entre eux au moins ont respecté et senti vivement la loi morale, et il n'en est aucun de quelque valeur littéraire qui l'ait directement attaquée ou méconnue. S'ils n'ont pas eu sur la loi du progrès des idées bien nettes, ils ont au moins senti et constaté la force motrice qui emporte l'humanité dans des voies nouvelles et ont frémi à son contact. L'inspiration ne leur a pas fait défaut : placés sur la limite de la littérature scientifique et de la littérature d'imagination, ils se sont efforcés de lutter d'exactitude avec la première et se sont élevés, même quant à l'imagination, bien au-dessus de la seconde.

V

Il est temps, ce nous semble, que la littérature d'imagination et les beaux-arts élèvent leurs regards plus haut et cherchent un autre idéal. Ils le trouveront sans peine le jour où ils considéreront l'individu comme membre de la société et non plus comme un être isolé; le jour où ils voudront étudier, jusqu'à ce qu'ils les comprennent et les sentent bien, les lois permanentes de la vie sociale. Alors, en effet, ils verront s'étendre sans limites le champ dans lequel l'imagination peut construire; ils concevront des combinaisons nouvelles et distingueront les nuances infinies que les institutions et les opinions sociales impriment aux passions fondamentales de l'homme. Si leurs regards cherchent à pénétrer l'avenir, ils verront poindre une société nouvelle, fille de celle où nous vivons et semblable à sa mère, mais non identique; une société dans laquelle l'ordre succédera au chaos d'idées, de sentiments et de tendances contradictoires dans lequel nous sommes plongés; une société où les hommes verront distinctement le but collectif qui leur est assigné et où la connaissance de ce but déterminera beaucoup plus nettement qu'aujourd'hui la place de chacun.

A ne considérer que la lutte de transformation par laquelle nous passons, que de drames du plus vif intérêt! Que de combats d'idées et de sentiments, non-

seulement entre les diverses classes, mais dans le sein des familles et jusque dans celui de chaque individu! Que de hautes et grandes aspirations dirigées au hasard! Que de bonnes actions dont ceux qui les font n'ont pas toujours conscience! Que d'actions fatales commises légèrement ou même avec l'intention de faire le bien! Que manque-t-il pour donner tout son intérêt à ce grand mouvement? Un peu de lumière.

Le jour où le rayon de lumière aura éclairé la scène, la littérature d'enfants trouvés qui s'est emparée du domaine de la fiction disparaîtra rapidement : elle fera place à une littérature attentive à étudier le milieu social, les lois qui le régissent et à découvrir la chaîne qui lie fatalement les actions de l'individu à leurs conséquences pour lui et ses semblables. Au lieu d'abuser, comme la littérature actuelle, de l'imprévu, de la Providence ou de la fortune, elle tombera probablement dans l'excès opposé et voudra dire la raison de tout. Elle aura de grands artistes qui élèveront des œuvres plus larges et plus durables que celles de nos contemporains : elle aura aussi une multitude d'artistes médiocres plus insupportables peut-être que les médiocrités de notre temps.

Toutefois les débuts de cette littérature peuvent promettre, à la faveur de la nouveauté, un grand succès à la médiocrité elle-même. La première lutte aura tout l'intérêt d'un drame vivant, car il s'agira d'élever des personnes et des choses que l'opinion abaisse aujourd'hui et d'abaisser des choses et des personnes qu'elle élève. Dès qu'on admet et sent l'égalité morale

des fonctions de toute sorte qu'exige le maintien de la société, les plus humbles s'élèvent et deviennent dignes de toute l'attention, de toute l'activité de l'âme la plus haute, et celles qui sont aujourd'hui les plus considérées perdent ce qu'il y a d'exclusif dans l'importance qu'on leur attribue : on attache moins de prix aux actes qui se font sentir faiblement à un grand nombre d'êtres humains et on en attache davantage aux actes moins connus qui touchent un nombre moindre de nos semblables, mais qui ont sur eux une influence directe et profonde. La vie publique perdra peut-être à cette transformation d'idées quelque chose de la valeur empruntée dont elle se pare actuellement ; mais la vie privée grandira : elle prendra un caractère public que nos contemporains oublient ou méconnaissent.

Dans le roman, par exemple, la famille peut occuper une place considérable, sinon la principale. Eh bien ! où se trouve la famille dans les romans du jour ? Quelle est-elle ? Si l'on en croyait nos romanciers, la famille ne serait que le rapprochement passager d'un homme et d'une femme qui ont du goût l'un pour l'autre : ce goût passé, la famille n'existe plus ou n'est qu'un obstacle : elle devient même un obstacle avant que ce goût soit passé, dès qu'il commence à s'affaiblir. Les enfants ne paraissent que pour donner matière à quelques scènes dramatiques. Quant au travail, qui assure la subsistance de la famille, par lequel elle vit et grandit, il est chose vile et prosaïque, indigne d'attention et propre tout au plus à paraître dans quelques épisodes : les habiles savent vivre sans travailler, aux dépens

d'autrui dans une fête éternelle et jouir au milieu des mensonges hypocrites et des impuretés de toute sorte.

Imaginez, au contraire, un roman qui reconnaisse à la famille toute sa dignité, qui voie en elle un groupe indépendant, placé sous la garde et la responsabilité du père et de la mère, vivant de leur travail et de leur âme, dans lequel les enfants qui doivent les continuer comme ils continuent leurs aïeux sont leur œuvre principale, leur partie dans ce concert de travaux qui constitue, soutient, fait durer et grandir la société. Quelle différence de point de vue! Quelle différence de spectacle! Comme tout s'anime et prend de l'intérêt, comme les actions et les pensées, même les plus humbles, acquièrent de l'importance en venant se placer dans ce courant de la vie où nulle action humaine, pour vulgaire qu'elle soit, ne passe sans effet, bon ou mauvais! Quel vaste champ pour la crainte et pour l'espérance, pour le plaisir et la douleur, pour toutes les nuances du drame, que ce monde où tant de choses s'adressent au cœur de l'homme pour l'attirer ou le repousser! Quel théâtre que celui où viennent se déployer dans l'infinie variété de leurs formes, non plus une seule passion, encore tellement isolée et concentrée qu'elle ressemble à une monomanie, mais toutes les passions humaines dans les âges divers et dans des situations diverses. Pour ne pas trouver dans la contemplation d'un aussi grand spectacle quelque inspiration, il faudrait vraiment en être bien dépourvu.

Le monde moderne n'ouvre pas à la poésie un champ moins vaste; mais elle ne peut y moissonner abondam-

ment qu'à la condition d'oublier les formes générales de la poésie antique pour n'en imiter que la langue. Dans cet univers nouveau que la science nous révèle, la poésie déborde de toutes parts : partout l'infini d'espace et de temps, de grandeur et de petitesse ; partout l'ordre et la mesure ; partout la vie. Quelque imparfaite que soit la connaissance que nous en avons, elle ne laisse pas d'embraser l'âme d'enthousiasme. Mais sur ce vaste théâtre, l'homme a changé d'aspect : il ne suffit plus pour le grandir et le rendre intéressant, de lui donner huit pieds de haut, une voix tonnante, un bras d'acier et des armes enchantées ; car dans ces conditions il serait encore bien petit. Il faut comprendre la grandeur d'une autre manière et la chercher ailleurs que dans le choc ou le fracas des batailles : dans le courage soutenu d'une volonté ferme, dans l'activité infatigable, dans la résolution invincible de faire le bien, même au prix du sacrifice et de la souffrance. Déjà Corneille avait cherché un idéal autre que celui des anciens, partial peut-être et exagéré, mais conçu avec le sentiment exact de la médiocrité matérielle de l'homme et de sa grandeur morale : il faut aller plus loin et se résoudre à voir le monde tel qu'il est, l'homme tel qu'il est, non-seulement dans les rangs supérieurs, mais dans toutes les classes, et l'homme tel qu'il peut être dans la société nouvelle où il va se mouvoir au sein de la paix matérielle.

VI

Laissons aux artistes, aux poëtes, aux littérateurs de toute sorte le soin de chercher un idéal qu'ils trouveront, sans aucun doute, et portons de préférence nos regards sur une question toute pratique d'hygiène et de métier. Est-il convenable que, dans les arts et les lettres, le travail soit spécial et très-divisé? Est-il convenable qu'il se mêle et se combine à d'autres travaux? Aujourd'hui, on le divise autant qu'on peut : on arrange même des manufactures artistiques et littéraires. Est-ce là un bon arrangement? Oui, si l'on cherche à multiplier rapidement les produits à la mode, les reproductions variées d'un type primitif donné : non, si l'on tient à l'originalité des œuvres, à leur grandeur, à leur perfection.

Pour s'élever haut dans la région de l'art et des lettres, il faut avoir des notions générales étendues et embrasser par la pensée un vaste horizon, aussi étendu que la science contemporaine ; il faut posséder une connaissance approfondie de l'homme vivant, isolé ou en société, et joindre à un sentiment puissant de l'idéal un sentiment vif de la réalité. Ces conditions sont incompatibles avec la spécialité et l'extrême division du travail. Celui qui ne possède que son métier, quelque bien qu'il le possède, est incapable d'originalité et d'invention : il ne peut recevoir la faible inspiration dont il est susceptible que directement des œuvres des maîtres

ou de la nature étroitement comprise et faiblement sentie : il reste copiste ou tout au plus imitateur.

Nous avons déjà constaté la déplorable influence que la pratique spéciale et exclusive des lettres et des arts exerçait sur l'âme, les surexcitations de la vanité et la susceptibilité excessive qui en résultaient. Ces défauts sont d'autant plus sensibles que l'âme sur laquelle ils viennent s'imprimer est plus petite et moins capable de concevoir un large idéal, l'idéal divin auprès duquel toute œuvre humaine est chétive, l'idéal qui inspire la modestie et sans lequel il n'y a point de grand artiste.

On a mis en circulation depuis un siècle une théorie étrange fomentée par la paresse vaine et exprimée par un mot ambitieux : on a prétendu que certains hommes naissaient poëtes, écrivains, philosophes même, ou peintres, sculpteurs, architectes, musiciens, à ce point qu'il leur suffisait d'apprendre les premiers éléments du métier pour s'élever aussitôt à la perfection par le seul effort de leur *génie*.

Qu'il y ait des hommes mieux doués que d'autres pour les travaux de la pensée dans les sciences, les lettres et les arts, nul ne saurait le contester. Toutefois il est remarquable que ceux qui manifestent le plus clairement et le plus tôt des dispositions naturelles spéciales sont rarement ceux qui réussissent le mieux. Que d'enfants prodiges qui, devenus hommes, n'ont jamais dépassé les limites d'une honnête médiocrité ! Combien d'entre eux même sont restés au-dessous du médiocre ! Au contraire, l'histoire compte un grand nombre d'hommes qui, après avoir fait avec peine les premiers

pas dans la carrière des sciences, des lettres ou des arts, se sont élevés au premier rang. Mais ces hommes apportaient tous dans le genre de travail qu'ils avaient adopté une volonté forte et résolue, libre d'hésitation et de doute, une attention constante, énergique, inaccessible aux distractions, un effort soutenu et obstiné. On les a vus réussir dans une carrière : peut-être auraient-ils aussi bien réussi dans toute autre, si la fortune les avait jetés dans une autre profession : car, si on l'observe bien, les qualités qui assurent le succès dans les arts l'assurent également dans toutes les branches de l'activité humaine : ce sont les qualités de l'âme, la patience de l'attention, de la volonté et du travail. C'est à imprimer aux hommes ces qualités, à développer dans leur âme la force vitale et motrice que doivent tendre toute instruction et toute discipline.

L'art est tout invention et labeur : ni les richesses, ni les honneurs ne sauraient suffisamment récompenser les efforts nécessaires pour s'élever au sommet : il faut que l'âme de l'artiste soit touchée par un mobile plus haut, qu'elle s'élève directement vers Dieu et attende de son propre travail sa principale récompense. La fortune et la gloire ne doivent être pour elle que des rémunérations accessoires, qui peuvent venir ou manquer, mais qui, lors même qu'on les atteint, ne viennent que par surcroît. Pour ce motif même, le véritable artiste ne devrait avoir aucune prétention de figurer dans la hiérarchie politique. « Son royaume n'est pas de ce monde. » Cette profonde parole peut être appliquée à juste titre à tous ceux qui travaillent exclusivement pour

l'avenir, soit dans les arts, soit dans les sciences ou dans les lettres. C'est le sentiment de cette parole qui alimente le feu sacré et donne au travail cette suprême énergie sans laquelle il est impossible de faire quelque chose de grand.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE v

INTRODUCTION 1

I. Coup d'œil sur l'histoire de la science sociale 2
II. Examen de quelques doctrines qui s'opposent à ses progrès 11
III. Conditions actuelles de son existence 20
IV. Définition et principes de la science sociale 26
V. En quoi consiste le progrès 32
VI. Caractère ouvert et universel de la science sociale 36

PREMIÈRE PARTIE

Études théoriques

ÉTUDE PREMIÈRE. — DE L'ACTIVITÉ RAISONNÉE ET DES FACULTÉS QUI LA DIRIGENT 41
I. De la forme générale de l'activité volontaire 41
II. De la formation de nos croyances 45
III. Des passions et de l'habitude 55
IV. De la certitude pratique 65

ÉTUDE II. — DE NOS DÉSIRS ET DE LEUR DIRECTION 73
I. Des trois mobiles de nos actes 73
II. De la nature de nos désirs 79
III. De la direction du travail 81
IV. Tendance commune des diverses sortes de travaux 88

Pages.
V. De la combinaison des divers travaux..... 93
VI. De l'utilité collective et de l'intérêt collectif..... 95
VII. De la puissance de nos désirs et de leur équilibre..... 100

ÉTUDE III. — De la formation du pouvoir coactif..... 103
I. Formation et sanctions du pouvoir coactif..... 103
II. Origine et nature de la souveraineté..... 111
III. Des causes et des conditions de la supériorité de force. 122
IV. Des deux pouvoirs et de la direction du progrès..... 129
V. Du jeu des deux pouvoirs..... 132
VI. De la conscience publique et privée..... 138
VII. Identité de l'utile et de l'honnête..... 151

ÉTUDE IV. — Des évolutions historiques et de la loi qui les régit..... 160
I. Coup d'œil sur les transformations des sociétés anciennes..... 162
II. Causes et condition des révolutions qui changent la forme des gouvernements..... 170
III. Des révolutions dans les attributions du gouvernement. 177
IV. Besoins qui déterminent la composition et la décomposition des groupes sociaux..... 184
V. Comment les changements s'introduisent d'une société dans l'autre et se propagent..... 189
VI. Direction et continuité du progrès social..... 195

SECONDE PARTIE

Études d'application

ÉTUDE V. — De l'arrangement de la société..... 203
I. Quel doit être le but des arrangements sociaux..... 205
II. Qu'est-ce que l'État?..... 209
III. De la séparation des deux pouvoirs, spirituel et temporel..... 210
IV. Partage des attributions entre le gouvernement et les particuliers..... 215
V. Principes de l'arrangement politique..... 229
VI. Traits généraux et conditions d'existence d'une constitution démocratique..... 241
VII. Ordre à suivre dans l'introduction des réformes 248

Pages.

ÉTUDE VI. — De la famille..... 256
I. Des théories qui excluent la famille..... 257
II. De la polygamie..... 260
III. Des devoirs des époux dans la famille moderne..... 262
IV. Des droits de la femme..... 269
V. Du divorce..... 280
VI. De la politique de famille..... 284
VII. Principes de la politique de famille. — 1° Du mariage. 290
VIII. 2° Du nombre des enfants..... 297
IX. 3° De l'éducation des enfants..... 301
X. 4° Du choix d'une profession..... 313
XI. 5° De l'administration des biens..... 316
XII. Importance de la politique de famille..... 319

ÉTUDE VII. — De la morale individuelle ou générale..... 321
I. Du but assigné à la morale par quelques écoles..... 321
II. But et premier précepte de la morale..... 326
III. Caractère nécessaire des devoirs..... 330
IV. Du second précepte de la morale..... 334
V. Des habitudes et du caractère..... 342
VI. Des diverses sanctions..... 348
VII. De la politesse..... 358

ÉTUDE VIII. — De la hiérarchie rationnelle des sociétés modernes..... 368
I. De la hiérarchie matérielle et de la hiérarchie d'opinion..... 369
II. Des conditions d'aptitude aux fonctions déléguées..... 375
III. Des habitudes qui naissent de l'exercice d'une profession..... 380
IV. De la hiérarchie rationnelle des sociétés modernes..... 394
V. Confusion des idées sur les titres à la considération publique..... 406

ÉTUDE IX. — De l'action politique des individus..... 412
I. Du droit de résistance..... 414
II. Des conspirations..... 419
III. Des sociétés secrètes..... 421
IV. Des partis politiques..... 433
V. Des révolutions..... 439
VI. De la propagande par les mœurs..... 443

Pages.

ÉTUDE X. — Du travail dans les sciences, dans les arts et dans les lettres..... 453
I. Du travail dans les sciences..... 454
II. Des arts et du goût artistique..... 462
III. Du goût littéraire..... 468
IV. Caractère général de la littérature contemporaine..... 475
V. D'un changement dans l'idéal de la littérature et des arts..... 479
VI. De quelques conditions du travail scientifique, artistique et littéraire..... 484

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Corbeil. — Typ. et ster. de Crété.